CARLOS MARX
Y FEDERICO ENGELS

TESIS SOBRE FEUERBACH Y OTROS ESCRITOS FILOSÓFICOS

República Bolivariana de Venezuela
Fundación Editorial
el perro y la rana

CULTURA
Corazón Adentro
MISIÓN SOCIALISTA

COLECCIÓN ROJA
SERIE Pensamiento
MARX Y ENGELS

República Bolivariana de Venezuela
Fundación Editorial
el perro y la rana

Carlos Marx y Federico Engels

© Fundación Editorial El perro y la rana, 2010

Centro Simón Bolívar

Torre Norte, piso 21, El Silencio,

Caracas - Venezuela, 1010.

Teléfonos: (0212) 7688300 / 7688399.

Correos electrónicos:

elperroylaranacomunicaciones@yahoo.es

atencionalescritor@yahoo.es

Diseño de la colección:

Aarón Mundo

Mary Rada

edición al cuidado de:

Gabriela Blanco

Ángel Cristóbal

Germán Ramírez

Armando Rodríguez

José Jenaro Rueda

Hecho el Depósito de Ley

Depósito Legal lf40220108003578

ISBN 978-980-14-1419-3

Impreso en Venezuela

C A R L O S M A R X

Y F E D E R I C O E N G E L S

TESIS SOBRE FEUERBACH Y OTROS ESCRITOS FILOSÓFICOS

Colección Roja

La historia de la modernidad capitalista ha sido la historia de la concentración de la riqueza en cada vez menos manos. El advenimiento de la Revolución Industrial y la emergencia de la burguesía como nueva clase social dominante tuvieron como consecuencia más visible el surgimiento del trabajador asalariado como miembro de la otra clase social propia de la sociedad industrial: el proletariado. La instauración de este sistema, su justificación por parte de los intelectuales burgueses y su imposición a sangre y fuego, primero en Europa y progresivamente en el resto del mundo, tuvo como corolario y respuesta desde sus propios inicios una importante producción teórica que recogía las esperanzas y aspiraciones de los explotados, oprimidos y excluidos del sistema, muchas veces a partir de acciones políticas concretas, y siempre con la visión de una sociedad igualitaria y más justa.

La Fundación Editorial El perro y la rana, consciente de su compromiso con un proceso de transformación del que ella misma es un luminoso fruto; de la necesidad de aportar los insumos teóricos básicos para despertar y fortalecer la conciencia revolucionaria necesaria para orientar nuestra acción política, en un contexto donde está planteada la construcción del Socialismo del siglo XXI, presenta la Colección Roja, con el claro propósito de contribuir en la formación teórico-política

de los distintos movimientos sociales, organizaciones políticas y comunidad en general, de manera dialéctica, sólida y permanente. Esta colección, en el espíritu de presentar las distintas propuestas teóricas revolucionarias surgidas a lo largo del siglo XIX en Europa y a sus continuadores más importantes, consta de cuatro series identificadas con las tres grandes corrientes del pensamiento revolucionario surgidas al calor del industrialismo moderno: el socialismo utópico, el pensamiento de Marx y Engels, el anarquismo y el pensamiento marxista.

La serie *pensamiento marxista* agrupa a todos aquellos autores que, partiendo de la obra fundamental de Karl Marx y en el análisis de sus realidades concretas, hicieron valiosos aportes a la teoría legada por el gran pensador alemán, muchas veces a partir de la praxis política y logrando en diferentes tiempos y espacios históricos, erigirse en importantes referentes de la teoría crítica moderna.

NOTA EDITORIAL

La Fundación Editorial El perro y la rana, siguiendo la convocatoria hecha por el comandante Hugo Chávez a construir un nuevo modelo de desarrollo socio-económico que deje atrás el consumismo, la injusticia y la desigualdad del capitalismo –y como admitiera el 15 de enero de 2010 en la sesión especial de la Asamblea Nacional con motivo del Mensaje Anual: "(...) por primera vez asumo y lo asumo, y yo cuando asumo, asumo. Asumo el marxismo"–, ha seleccionado los trabajos que componen este libro de las *Obras escogidas* de Carlos Marx y Federico Engels, de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1951, guiándose por la primera edición de *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos,* de la Editorial Grijalbo, México, 1970.

Asumir el marxismo es sencillamente apropiarse del conjunto de doctrinas políticas y filosóficas derivadas de la obra de Carlos Marx y de sus adeptos seguidores, corriente ésta denominada históricamente como socialismo científico. Sin embargo, ser marxista no significa inevitablemente ser revolucionario o revolucionaria; paradójicamente, muchas personas oportunistas de su lectura han desarrollado su dirección burguesa.

Es por esto que, firmes en nuestra conciencia clasista revolucionaria, apostamos a la formación y al debate teórico de estos libros, tan clásicos como necesarios en nuestro actual proceso de transformación cultural. Otrora textos tan académicos como exclusivos y extraños a nuestra realidad oprimida, y que sólo ahora son elaborados para el uso justo de la clase

que le corresponde: la clase obrera, históricamente vejada pero recientemente exaltada.

"Marx no era un economista, ni un sociólogo, ni un filósofo, ni un jurisconsulto, ni un historiador, ni un literato: era todas las cosas al mismo tiempo. Había eliminado la división del trabajo de su propia esfera personal", como dijera Ludovico Silva.

LA EDITORIAL

CARLOS MARX

Tesis sobre Feuerbach

I

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluyendo el de Feuerbach– es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto [*objekt*] o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como una actividad objetiva. Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y plasma la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación "revolucionaria", práctico-crítica.

II

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente escolástico.

III

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ejemplo, en Robert Owen).

La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria.

IV

Feuerbach arranca del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su contenido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No ve que,

después de realizada esta labor, falta por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, por ejemplo, en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla.

V

Feuerbach, no contento con el pensamiento abstracto, apela a la contemplación sensorial; pero no concibe la sensoriedad como una actividad práctica, como actividad sensorial humana.

VI

Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

1. A hacer caso omiso de la trayectoria histórica, enfocando de por sí el sentimiento religioso y presuponiendo un individuo humano abstracto, aislado.
2. En él, la esencia humana sólo puede concebirse como

"género", como una generalidad interna, muda, que se limita a unir naturalmente los muchos individuos.

VII

Feuerbach no ve, por tanto, que el "sentimiento religioso" es también un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad.

VIII

La vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios, que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica.

IX

A lo que más llega el materialismo contemplativo, es decir, el materialismo que no concibe la sensoriedad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos dentro de la "sociedad civil".

X

El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad "civil"; el del nuevo materialismo, la sociedad humana o la humanidad socializada.

XI

Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.

FEDERICO ENGELS

Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana

Nota preliminar

En el prólogo a su obra *Contribución a la crítica de la Economía política* (Berlín, 1859), cuenta Carlos Marx cómo en 1845, encontrándonos ambos en Bruselas, acordamos "contrastar conjuntamente nuestro punto de vista" –a saber: la concepción materialista de la historia, fruto sobre todo de los estudios de Marx– "en oposición al punto de vista ideológico de la filosofía alemana; en realidad, a liquidar con nuestra conciencia filosófica anterior. El propósito fue realizado bajo la forma de una crítica de la filosofía posthegeliana. El manuscrito –dos gruesos volúmenes en octavo– llevaba ya la mar de tiempo en Westfalia, en el sitio en que había de editarse, cuando nos enteramos de que nuevas circunstancias imprevistas impedían su publicación. En vista de ello, entregamos el manuscrito a la crítica roedora de los ratones, muy de buen grado, pues nuestro objeto principal: esclarecer nuestras propias ideas, estaba ya conseguido".

Desde entonces han pasado más de cuarenta años, y Marx murió sin que a ninguno de los dos se nos presentase ocasión de volver sobre el tema. Acerca de nuestra actitud ante Hegel,

nos hemos pronunciado alguna que otra vez, pero nunca de un modo completo y detallado. De Feuerbach, aunque en ciertos aspectos representa un eslabón intermedio entre la filosofía hegeliana y nuestra concepción, no habíamos vuelto a ocuparnos nunca.

Entretanto, la concepción marxista del mundo ha encontrado adeptos mucho más allá de las fronteras de Alemania y de Europa y en todos los idiomas cultos del mundo. Por otra parte, la filosofía clásica alemana experimenta en el extranjero, sobre todo en Inglaterra y en los países escandinavos, una especie de renacimiento, y hasta en Alemania parecen estar ya hartos de la bazofia ecléctica que sirven en aquellas Universidades, con el nombre de filosofía.

En estas circunstancias, parecíame cada vez más necesario exponer, de un modo conciso y sistemático, nuestra actitud ante la filosofía hegeliana, mostrar cómo nos había servido de punto de partida y cómo nos separamos de ella. Parecíame también que era saldar una deuda de honor, reconocer plenamente la influencia que Feuerbach, más que ningún otro filósofo posthegeliano, ejerciera sobre nosotros durante nuestro período de embate y lucha. Por eso, cuando la redacción de *Neue Zeit* me pidió que hiciese la crítica del libro de Starcke sobre Feuerbach, aproveché de buen grado la ocasión. Mi trabajo se publicó en dicha revista (cuadernos 4 y 5 de 1886) y ve la luz aquí, en tirada aparte y revisado.

Antes de mandar estas líneas a la imprenta, he vuelto a buscar y a repasar el viejo manuscrito de 1845-46[1]. La parte

---

1 Se trata de *La ideología alemana*. 1932.

dedicada a Feuerbach no está terminada. La parte acabada se reduce a una exposición de la concepción materialista de la historia, que sólo demuestra cuán incompletos eran todavía, por aquel entonces, nuestros conocimientos de historia económica. En el manuscrito no figura la crítica de la doctrina feuerbachiana; no servía, pues, para el objeto deseado. En cambio, he encontrado en un viejo cuaderno de Marx las once tesis sobre Feuerbach que se insertan en el apéndice. Trátase de notas tomadas para desarrollarlas más tarde; notas escritas a vuelapluma y no destinadas en modo alguno a la publicación, pero de un valor inapreciable, por ser el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo.

Londres, 21 de febrero de 1888

I

Este libro[2] nos retrotrae a un período que, separado de nosotros en el tiempo por una generación, es ya tan extraño para los alemanes de hoy, como si desde entonces hubiera pasado un siglo entero. Y sin embargo, este período fue el de la preparación de Alemania para la revolución de 1848; y cuanto ha sucedido desde entonces hasta acá en nuestro país no es más que una continuación de 1848; la ejecución del testamento de la revolución.

Lo mismo que en Francia en el siglo XVIII, en la Alemania del siglo XIX la revolución filosófica fue el preludio del

2 C. N. Starcke, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, Ed. de Ferd, Encke, 1885.

derrumbamiento político. Pero, ¡cuán distintas la una de la otra! Los franceses, en lucha franca con toda la ciencia oficial, con la Iglesia, e incluso no pocas veces con el Estado; sus obras, impresas al otro lado de la frontera –en Holanda o en Inglaterra– y además, los autores, con harta frecuencia daban con sus huesos en la Bastilla. En cambio los alemanes, profesores en cuyas manos ponía el Estado la educación de la juventud; sus obras, libros de texto consagrados; y el sistema que coronaba todo el proceso de desarrollo, el sistema de Hegel, ¡elevado incluso, en cierto grado, al rango de filosofía oficial del Estado monárquico prusiano! ¿Era posible que detrás de estos profesores, detrás de sus palabras pedantescamente oscuras, detrás de sus tiradas largas y aburridas, se escondiese la revolución? Pues, ¿no eran precisamente los hombres a quienes entonces se consideraba como los representantes de la revolución, los liberales, los enemigos más encarnizados de esta filosofía que embrollaba las cabezas? Sin embargo, lo que no alcanzaron a ver ni el gobierno ni los liberales lo vio, ya en 1833, por lo menos *un* hombre; cierto es que este hombre se llamaba Enrique Heine[3].

Pongamos un ejemplo. No ha habido tesis filosófica sobre la que más haya pesado la gratitud de gobiernos miopes y la cólera de liberales, no menos cortos de vista, como sobre la famosa tesis de Hegel: "Todo lo real es racional, y todo lo racional es real"[4]. ¿No era esto, palpablemente, la canonización de todo lo

---

3 Engels se refiere aquí a las observaciones de Heine sobre la "revolución filosófica alemana", contenidas en sus ensayos *Contribución a la historia de la religión y de la filosofía en Alemania*, escritos en 1833.

4 G.W.F. Hegel, *Filosofía del derecho*, 1821. Prefacio.

existente, la bendición filosófica dada al despotismo, al Estado policiaco, a la justicia de gabinete, a la censura? Así lo creía, en efecto, Federico Guillermo III; así lo creían sus súbditos. Pero para Hegel, no todo lo que existe, ni mucho menos, es real por el solo hecho de existir. En su doctrina, el atributo de la realidad sólo corresponde a lo que, además de existir, es necesario; "la realidad, al desplegarse, se revela como necesidad"; por eso Hegel no reconoce ni mucho menos, como real, por el solo hecho de dictarse, una medida cualquiera de gobierno: él mismo pone el ejemplo "de cierto sistema tributario". Pero todo lo necesario se acredita también, en última instancia, como racional. Por tanto, aplicada al Estado prusiano de aquel entonces, la tesis hegeliana sólo puede interpretarse así: este Estado es racional, ajustado a la razón, en la medida en que es necesario; si no obstante eso, nos parece malo y, a pesar de serlo, sigue existiendo. Esta maldad del gobierno tiene su justificación y su explicación en la maldad de sus súbditos. Los prusianos de aquella época tenían el gobierno que se merecían.

Ahora bien; según Hegel, la realidad no es, ni mucho menos, un atributo inherente a una situación social o política dada en todas las circunstancias y en todos los tiempos. Al contrario. La república romana era real, pero el imperio romano que la desplazó lo era también. En 1789, la monarquía francesa se había hecho tan irreal; es decir, tan despojada de toda necesidad, tan irracional, que hubo de ser barrida por la gran Revolución, de la que Hegel hablaba siempre con el mayor entusiasmo. Como vemos, aquí lo irreal era la monarquía y lo real la revolución. Y así, en el curso del desarrollo, todo lo que un día fue real se torna irreal, pierde su necesidad, su razón de ser, su

carácter racional, y el puesto de lo real que agoniza es ocupado por una realidad nueva y vital; pacíficamente, si lo caduco es lo bastante razonable para resignarse a desaparecer sin lucha; por la fuerza, si se rebela contra esta necesidad. De este modo, la tesis de Hegel se torna, por la propia dialéctica hegeliana, en su reverso: todo lo que es real, dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional. Lo es ya por consiguiente; por su destino, lleva en sí de antemano el germen de lo irracional; y todo lo que es racional en la cabeza del hombre se halla destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente. La tesis de que todo lo real es racional se resuelve, siguiendo todas las reglas del método discursivo hegeliano, en esta otra: todo lo que existe merece perecer.

Y en esto precisamente estribaba la verdadera significación y el carácter revolucionario de la filosofía hegeliana (a la que habremos de limitarnos aquí, como remate de todo el movimiento filosófico iniciado con Kant): en que daba al traste para siempre con el carácter definitivo de todos los resultados del pensamiento y de la acción del hombre. En Hegel, la verdad que trataba de conocer la filosofía no era ya una colección de tesis dogmáticas fijas que, una vez encontradas, sólo había que aprenderse de memoria; ahora, la verdad residía en el proceso mismo del conocer, en la larga trayectoria histórica de la ciencia que, desde las etapas inferiores, se remonta a fases cada vez más altas de conocimiento, pero sin llegar jamás, por el descubrimiento de una llamada verdad absoluta, a un punto en que ya no pueda seguir avanzando, en que sólo le reste cruzarse de brazos y sentarse a admirar la

verdad absoluta conquistada. Y lo mismo que en el terreno de la filosofía, en los demás campos del conocimiento y en el de la actuación práctica.

La historia, al igual que el conocimiento, no puede encontrar jamás su remate definitivo en un estado ideal perfecto de la humanidad; una sociedad perfecta, un "Estado" perfecto son cosas que sólo pueden existir en la imaginación; por el contrario: todos los estadios históricos que se suceden no son más que otras tantas fases transitorias en el proceso infinito de desarrollo de la sociedad humana, desde lo inferior a lo superior. Todas las fases son necesarias y, por tanto, legítimas para la época y para las condiciones que las engendran, pero todas caducan y pierden su razón de ser al surgir condiciones nuevas y superiores, que van madurando poco a poco en su propio seno; tienen que ceder el paso a otra fase más alta, a la que también le llegará, en su día, la hora de caducar y perecer. Del mismo modo que la burguesía, por medio de la gran industria, la libre concurrencia y el mercado mundial, acaba prácticamente con todas las instituciones estables, consagradas por una venerable antigüedad, esta filosofía dialéctica acaba con todas las ideas de una verdad absoluta y definitiva y de estados absolutos de la humanidad, congruentes con aquélla. Ante esta filosofía no existe nada definitivo, absoluto, consagrado; en todo pone de relieve lo que tiene de perecedero, y no deja en pie más que el proceso ininterrumpido del devenir y del perecer; un ascenso sin fin de lo inferior a lo superior, cuyo mero reflejo en el cerebro pensante es esta misma filosofía. Cierto es que tiene también un lado conservador, en cuanto que reconoce la legitimidad de determinadas fases sociales y de conocimiento, para su época

y bajo sus circunstancias; pero nada más. El conservadurismo de este modo de concebir es relativo; su carácter revolucionario es absoluto, es lo único absoluto que deja en pie.

No necesitamos detenernos aquí a indagar si este modo de concebir concuerda totalmente con el estado actual de las Ciencias Naturales, que pronostican a la existencia de la misma Tierra un fin posible y a su habitabilidad un fin casi seguro; es decir, que asignan a la historia humana no sólo una vertiente ascendente, sino también otra descendente. En todo caso, nos encontramos todavía bastante lejos de la cúspide desde la que empieza a declinar la historia de la sociedad, y no podemos exigir tampoco a la filosofía hegeliana que se ocupe de un problema que las Ciencias Naturales de su época no habían puesto aún a la orden del día.

Lo que sí tenemos que decir es que en Hegel no aparece desarrollada con tanta nitidez la anterior argumentación. Es una consecuencia necesaria de su método, pero el autor no llegó nunca a deducirla con esta claridad. Por la sencilla razón de que Hegel veíase coaccionado por la necesidad de construir un sistema, y un sistema filosófico tiene que tener siempre, según las exigencias tradicionales, su remate en un tipo cualquiera de verdad absoluta. Por tanto, aunque Hegel, sobre todo en su *Ciencia de la lógica*, insiste en que esta verdad absoluta no es más que el mismo proceso lógico (y a la vez histórico), veíase obligado a poner un fin a este proceso, ya que necesariamente tenía que llegar a un fin, cualquiera que fuere, con su sistema. En la *Ciencia de la lógica* puede tomar de nuevo este fin como punto de arranque, puesto que aquí el punto final, la idea absoluta –que lo único que tiene de absoluto es que no sabe decirnos

absolutamente nada acerca de ella– se "enajena", es decir, se transforma en la naturaleza, para recobrar más tarde su ser en el espíritu, o sea en el pensamiento y en la historia. Pero, al final de toda la filosofía no hay más que *un* camino para producir semejante trueque del fin en el comienzo: decir que el término de la historia es el momento en que la humanidad cobra conciencia de esta misma idea absoluta y proclama que esta conciencia de la idea absoluta se logra en la filosofía hegeliana. Mas, con ello, se erige en verdad absoluta todo el contenido dogmático del sistema de Hegel, en contradicción con su método dialéctico, que reniega de todo lo dogmático; con ello, el lado revolucionario de esta filosofía queda asfixiado bajo el peso de su lado conservador hipertrofiado. Y lo que decimos del conocimiento filosófico es aplicable también a la práctica histórica. La humanidad, que en la persona de Hegel fue capaz de llegar a descubrir la idea absoluta, tiene que hallarse también en condiciones de poder implantar prácticamente en la realidad esta idea absoluta. Los postulados políticos prácticos que en la idea absoluta plantea a sus contemporáneos no deben ser, por tanto, demasiado exigentes. Y así, al final de la *Filosofía del Derecho* nos encontramos con que la idea absoluta había de realizarse en aquella monarquía por estamentos que Federico Guillermo III prometiera a sus súbditos tan tenazmente y tan en vano; es decir, en una dominación indirecta limitada y moderada de las clases poseedoras, adaptada a las condiciones pequeñoburguesas de la Alemania de aquella época; demostrándosenos además, por vía especulativa, la necesidad de la aristocracia.

Como se ve, ya las necesidades internas del sistema alcanzan a explicar la deducción de una conclusión política extremadamente tímida, por medio de un método discursivo absolutamente revolucionario. Claro está que la forma específica de esta conclusión proviene del hecho de que Hegel era un alemán que, al igual que su contemporáneo Goethe, enseñaba siempre la oreja del filisteo. Tanto Goethe como Hegel eran, cada cual en su campo, verdaderos Júpiter olímpicos, pero nunca llegaron a desprenderse por entero de lo que tenían de filisteos alemanes.

Mas todo esto no impedía al sistema hegeliano abarcar un campo incomparablemente mayor que cualquiera de los que le habían precedido, y desplegar dentro de este campo una riqueza de pensamiento que todavía hoy causa asombro. Fenomenología del espíritu (que podríamos calificar de paralelo de la embriología y de la paleontología del espíritu: el desarrollo de la conciencia individual a través de sus diversas etapas, concebido como la reproducción abreviada de las fases que recorre históricamente la conciencia del hombre), Lógica, Filosofía de la naturaleza, Filosofía del espíritu, esta última investigada a su vez en sus diversas subcategorías históricas: Filosofía de la Historia, del Derecho, de la Religión, Historia de la Filosofía, Estética, etcétera; en todos estos variados campos históricos trabajó Hegel por descubrir y poner de relieve el hilo de engarce del desarrollo; y como no era solamente un genio creador, sino que poseía además una erudición enciclopédica, sus investigaciones hacen época en todos ellos. Huelga decir que las exigencias del "sistema" le obligan, con harta frecuencia, a recurrir a estas construcciones forzadas que todavía hoy

hacen poner el grito en el cielo a los pigmeos que le combaten. Pero estas construcciones no son más que el marco y el andamiaje de su obra; si no nos detenemos ante ellas más de lo necesario y nos adentramos bien en el gigantesco edificio, descubrimos incontables tesoros que han conservado hasta hoy día todo su valor. El "sistema" es, cabalmente, lo efímero en todos los filósofos, y lo es precisamente porque brota de una necesidad imperecedera del espíritu humano: la necesidad de superar todas las contradicciones.

Pero superadas todas las contradicciones de una vez y para siempre, hemos llegado a la llamada verdad absoluta, la historia del mundo se ha terminado y, sin embargo, tiene que seguir existiendo aunque ya no tenga nada que hacer, lo que representa, como se ve, una nueva e insoluble contradicción. Tan pronto como descubrimos –y en fin de cuentas, nadie nos ha ayudado más que Hegel a descubrirlo– que, planteada así la tarea de la filosofía, no significa otra cosa que pretender que un solo filósofo nos dé lo que sólo puede darnos la humanidad entera en su trayectoria de progreso; tan pronto como descubrimos esto, se acaba toda filosofía, en el sentido tradicional de esta palabra. La "verdad absoluta", imposible de alcanzar por este camino e inasequible para un solo individuo, ya no interesa, y lo que se persigue son las verdades relativas, asequibles por el camino de las ciencias positivas y de la generalización de sus resultados mediante el pensamiento dialéctico. En general, con Hegel termina toda la filosofía; de un lado, porque en su sistema se resume del modo más grandioso toda la trayectoria filosófica; y, de otra parte, porque este filósofo nos traza, aunque sea inconscientemente, el camino para salir de este

laberinto de los sistemas hacia el conocimiento positivo y real del mundo.

Fácil es comprender cuán enorme tenía que ser la resonancia de este sistema hegeliano en una atmósfera como la de Alemania, teñida de filosofía. Fue una carrera triunfal que duró décadas enteras y que no terminó, ni mucho menos, con la muerte de Hegel. Lejos de ello, fue precisamente en los años de 1830 a 1840 cuando la "hegeliada" alcanzó la cumbre de su imperio exclusivo, llegando a contagiar más o menos hasta a sus mismos adversarios; fue durante esta época cuando las ideas de Hegel penetraron en mayor abundancia, consciente o inconscientemente, en las más diversas ciencias, y también, como fermento, en la literatura popular y en la prensa diaria, de las que se nutre ideológicamente la vulgar "conciencia culta". Pero este triunfo en toda la línea no era más que el preludio de una lucha intestina.

Como hemos visto, la doctrina de Hegel, tomada en conjunto, dejaba abundante margen para que en ella se albergasen las más diversas ideas prácticas de partido; y en la Alemania teórica de aquel entonces había sobre todo dos cosas que tenían una importancia práctica: la religión y la política. Quien hiciese hincapié en el *sistema* de Hegel podía ser bastante conservador en ambos terrenos; quien considerase como lo primordial el *método* dialéctico podía figurar, tanto en el aspecto religioso como en el aspecto político, en la extrema oposición. Personalmente, Hegel parecía más bien inclinarse, en conjunto —pese a las explosiones de cólera revolucionaria bastante frecuentes en sus obras—, del lado conservador; no en vano su sistema le había costado harto más "duro trabajo

discursivo" que su método. Hacia fines de la década del treinta, la escisión de la escuela hegeliana fue haciéndose cada vez más patente. El ala izquierda, los llamados jóvenes hegelianos, en su lucha contra los ortodoxos pietistas y los reaccionarios feudales, iban echando por la borda, trozo a trozo, aquella postura filosófico-elegante de retraimiento ante los problemas candentes del día, que hasta allí había valido a sus doctrinas la tolerancia y hasta la protección del Estado.

En 1840, cuando la beatería ortodoxa y la reacción feudal-absolutista subieron al trono con Federico Guillermo IV, ya no había más remedio que definirse abiertamente por uno u otro partido. La lucha seguía dirimiéndose con armas filosóficas, pero ya no se luchaba por objetivos filosóficos abstractos; ahora, tratábase ya directamente de acabar con la religión heredada y con el Estado imperante. Aunque en los *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*[5] los objetivos finales de carácter práctico se vistiesen todavía preferentemente con ropaje filosófico, en la *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*[6] de 1842 la escuela de los jóvenes hegelianos se presentaba ya abiertamente como la filosofía de la burguesía radical que pugnaba por abrirse paso, y sólo empleaba la capa filosófica para engañar a la censura.

---

5 *Deutsche Jabrbücher für Wissenschaft und Kunst (Anales Alemanes de Ciencia y Arte)*: revista literario-filosófica de los jóvenes hegelianos; se publicó con ese nombre en Leipzig desde julio de 1841 hasta enero de 1843.

6 *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe (Periódico del Rin para cuestiones de política, comercio e industria)*: diario que se publicó en Colonia del 1º de enero de 1842 al 31 de marzo de 1843. En abril de 1842, Marx comenzó a colaborar en él, y en octubre del mismo año pasó a ser uno de sus redactores; Engels colaboraba también en el periódico.

Pero en aquellos tiempos la política era una materia muy espinosa, por eso los tiros principales se dirigían contra la religión; si bien es cierto que la lucha contra la religión era también, indirectamente, sobre todo desde 1840, una batalla política. El primer impulso lo había dado Strauss, en 1835, con *La vida de Jesús a la luz de la crítica*. Contra la teoría de la formación de los mitos evangélicos, desarrollada en ese libro, se alzó más tarde Bruno Bauer, demostrando que una serie de relatos del Evangelio habían sido fabricados por sus mismos autores. Esta polémica se riñó bajo el disfraz filosófico de una lucha de la "conciencia" contra la "sustancia"; la cuestión de si las leyendas evangélicas de los milagros habían nacido de los mitos creados de un modo espontáneo y por la tradición en el seno de la comunidad religiosa, o habían sido sencillamente fabricadas por los evangelistas, se hinchó hasta convertirla en el problema de si la potencia decisiva que marca el rumbo a la historia universal es la "sustancia" o la "conciencia"; hasta que por último vino Stirner, el profeta del anarquismo moderno –Bakunin ha tomado muchísimo de él–, y coronó la "conciencia" soberana con su "*Único*" soberano[7].

No queremos detenernos a examinar este aspecto del proceso de descomposición de la escuela hegeliana. Más importante para nosotros es saber esto: que la gran mayoría de los jóvenes hegelianos más decididos hubieron de recular, obligados por la necesidad práctica de luchar contra la religión positiva, hasta el materialismo anglo-francés. Y al llegar aquí, se vieron envueltos en un conflicto con el sistema de su escuela.

---

7 M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigenthum (El único y su propiedad)*, Leipzig, 1845.

Mientras que para el materialismo lo único real es la naturaleza, en el sistema hegeliano ésta representa tan sólo la "enajenación" de la idea absoluta, algo así como una degradación de la idea; en todo caso, aquí el pensar y su producto discursivo, la idea, son lo primario y la naturaleza lo derivado, lo que sólo por condescendencia de la idea puede existir. Y alrededor de esta contradicción se daban vueltas y más vueltas, bien o mal, como se podía.

Fue entonces cuando apareció *La esencia del cristianismo* (1841) de Feuerbach. Esta obra pulverizó de golpe la contradicción, restaurando de nuevo en el trono, sin más ambages, al materialismo. La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser. El maleficio quedaba roto; el "sistema" saltaba hecho añicos y se le daba de lado. Y la contradicción, como sólo tenía una existencia imaginaria, quedaba resuelta. Sólo habiendo vivido la fuerza liberadora de este libro podemos formarnos una idea de ella. El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos. Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influir por ella —pese a todas sus reservas críticas—, puede verse leyendo *La Sagrada Familia*.

Hasta los mismos defectos del libro contribuyeron a su éxito momentáneo. El estilo ameno, a ratos incluso ampuloso, le aseguró a la obra un mayor público y era desde luego un

alivio, después de tantos y tantos años de hegelismo abstracto y abstruso. Otro tanto puede decirse de la exaltación exagerada del amor, no considerada culpable sino justificable, después de tanta y tan insoportable soberanía del "pensar puro". Pero no debemos olvidar que estos dos flancos de Feuerbach fueron precisamente los que sirvieron de asidero a aquel "verdadero socialismo", que desde 1844 empezó a extenderse por la Alemania "culta" como una plaga y que sustituía el conocimiento científico por la frase literaria; la emancipación del proletariado mediante la transformación económica de la producción, por la liberación de la humanidad por medio del "amor"; en una palabra, que se perdía en esa repugnante literatura y en esa exacerbación amorosa cuyo prototipo era el señor Karl Grün.

Otra cosa que tampoco hay que olvidar es que la escuela hegeliana se había deshecho, pero la filosofía de Hegel no había sido críticamente superada. Strauss y Bauer habían tomado cada uno un aspecto de ella, y lo enfrentaban polémicamente con el otro. Feuerbach rompió el sistema y lo echó sencillamente a un lado. Pero para liquidar una filosofía no basta, pura y simplemente, con proclamar que es falsa. Y una obra tan gigantesca como era la filosofía hegeliana, que había ejercido una influencia tan enorme sobre el desarrollo espiritual de la nación, no se eliminaba por el solo hecho de hacer caso omiso de ella. Había que "anularla" ajustándose a sus mismos postulados, es decir, destruyendo críticamente su forma, pero conservando el nuevo contenido conquistado por ella. Cómo se hizo esto, lo diremos más adelante.

Mientras tanto, vino la revolución de 1848 y echó a un lado toda la filosofía, con el mismo desembarazo con que Feuerbach había echado a un lado a su Hegel. Y con ello pasó también a segundo plano el propio Feuerbach.

II

El gran problema cardinal de toda la filosofía, especialmente de la moderna, es el problema de la relación entre el pensar y el ser. Desde los tiempos remotísimos en que el hombre, sumido todavía en la mayor ignorancia acerca de su organismo y excitado por las imágenes de los sueños[8], dio en creer que sus pensamientos y sus sensaciones no eran funciones de su cuerpo, sino de un alma especial que moraba en ese cuerpo y lo abandonaba al morir; desde aquellos tiempos, el hombre tuvo forzosamente que reflexionar acerca de las relaciones de esta alma con el mundo exterior. Si el alma se separaba del cuerpo al morir éste, si sobrevivía, no habría razón para asignarle a ella una muerte propia; así surgió la idea de la inmortalidad del alma, idea que en aquella fase de desarrollo no se concebía, ni mucho menos, como un consuelo, sino como una fatalidad ineluctable, y no pocas veces, cual entre los griegos, como un infortunio verdadero. No fue la necesidad religiosa de consuelo, sino la perplejidad basada en una ignorancia

8 Todavía hoy está generalizada entre los salvajes y entre los pueblos del estadio inferior de la barbarie la creencia de que las figuras humanas que se aparecen en sueños son almas que abandonan temporalmente sus cuerpos; y, por lo mismo, hacen también al hombre de carne y hueso responsable por los actos que su imagen aparecida en sueños comete contra el que sueña. Así lo comprobó, por ejemplo, Imthurn, en 1848, entre los indios de la Guayana. (Nota de Engels).

generalizada, de no saber qué hacer con el alma –ya que se había admitido su existencia– después de morir el cuerpo, lo que condujo con carácter general a la aburrida fábula de la inmortalidad del hombre.

Por caminos muy semejantes, mediante la personificación de los poderes naturales, surgieron también los primeros dioses, que luego, al irse desarrollando la religión, fueron tomando un aspecto cada vez más ultramundano. Hasta que, por último, por un proceso natural de abstracción –casi diríamos de destilación– que se produce en el transcurso del progreso espiritual, de los muchos dioses, más o menos circunscritos y con campos de acción que se limitaban mutuamente los unos a los otros, brotó en las cabezas de los hombres la idea de un Dios único y exclusivo, propia de las religiones monoteístas.

El problema de la relación entre el pensar y el ser, entre el espíritu y la naturaleza, problema supremo de toda la filosofía, tiene pues sus raíces, al igual que toda religión, en las ideas limitadas e ignorantes del estado de salvajismo. Pero no pudo plantearse con toda nitidez, ni pudo adquirir su plena significación hasta que la humanidad europea despertó del prolongado letargo de la Edad Media cristiana. El problema de la relación entre el pensar y el ser; problema que, por lo demás, tuvo también gran importancia entre los escolásticos de la Edad Media; el problema de saber qué es lo primario, si el espíritu o la naturaleza, este problema revestía frente a la Iglesia la forma agudizada siguiente: ¿El mundo fue creado por Dios, o existe desde toda una eternidad?

Los filósofos se dividían en dos grandes campos, según la contestación que diesen a esta pregunta. Los que afirmaban el carácter primario del espíritu frente a la naturaleza, y por tanto admitían, en última instancia, una creación del mundo bajo una u otra forma (y en muchos filósofos, por ejemplo en Hegel, la génesis es bastante más embrollada e inverosímil que en la religión cristiana), hacían parte del campo del idealismo. Los otros, los que reputaban la naturaleza como lo primario, figuran en las diversas escuelas del materialismo.

Las expresiones idealismo y materialismo no tuvieron en un principio otro significado, ni aquí las emplearemos nunca con otro sentido. Más adelante veremos la confusión que se origina cuando se les atribuye otra acepción.

Pero el problema de la relación entre el pensar y el ser encierra además otro aspecto, a saber: ¿qué relación guardan nuestros pensamientos acerca del mundo que nos rodea con este mismo mundo? ¿Es nuestro pensamiento capaz de conocer el mundo real; podemos nosotros, en nuestras ideas y conceptos acerca del mundo real, formarnos una imagen refleja exacta de la realidad? En el lenguaje filosófico, esta pregunta se conoce con el nombre de problema de la identidad entre el pensar y el ser, y es contestada afirmativamente por la gran mayoría de los filósofos. En Hegel, por ejemplo, la contestación afirmativa cae de su propio peso, pues, según esta filosofía, lo que el hombre conoce del mundo real es precisamente el contenido discursivo de éste, aquello que hace del mundo una realización gradual de la idea absoluta, la cual ha existido en alguna parte desde toda una eternidad, independientemente del mundo y antes que él; y fácil es comprender que el pensamiento pueda conocer un contenido

que es ya, de antemano, un contenido discursivo. Asimismo se comprende, sin necesidad de más explicaciones, que lo que aquí se trata de demostrar se contiene ya tácitamente en la premisa. Pero esto no impide a Hegel, ni mucho menos, sacar de su prueba de la identidad del pensar y el ser otra conclusión: que su filosofía por ser exacta para su mente es también la única exacta, y que la identidad del pensar y el ser ha de acreditarse en el hecho de que la humanidad transplante inmediatamente su filosofía del terreno teórico al terreno práctico, transformando todo el universo con sujeción a los principios hegelianos. Es ésta una ilusión que Hegel comparte con casi todos los filósofos.

Pero al lado de éstos hay otra serie de filósofos que niegan la posibilidad de conocer el mundo, o por lo menos de conocerlo de un modo completo. Entre ellos tenemos, de los modernos, a Hume y a Kant, que han desempeñado un papel considerable en el desarrollo de la filosofía. Los argumentos decisivos en refutación de este punto de vista han sido aportados ya por Hegel, en la medida en que podía hacerse desde una posición idealista; lo que Feuerbach añade de materialista, tiene más de ingenioso que de profundo. La refutación más contundente de estas manías, como de todas las demás manías filosóficas, es la práctica, o sea, el experimento y la industria. Si podemos demostrar la exactitud de nuestro modo de concebir un proceso natural reproduciéndolo nosotros mismos, creándolo como resultado de sus mismas condiciones; y si, además, lo ponemos al servicio de nuestros propios fines, daremos al traste con la "cosa en sí[9]" inasequible de Kant. Las

9 Para Imanuel Kant (1724-1804) las cosas en sí mismas o noúmenos, fuera de su relación con nuestro modo de intuirlas o percibirlas, no son objeto de nuestros sentidos, ni por lo tanto de nuestro conocimiento.

sustancias químicas producidas en el mundo vegetal y animal siguieron siendo "cosas en sí" inasequibles, hasta que la química orgánica comenzó a producirlas unas tras otras; con ello, la "cosa en sí" se convirtió en una cosa para nosotros como, por ejemplo, la materia colorante de la rubia, la alizarina, que hoy ya no se extrae de la raíz de aquella planta, sino que se obtiene del alquitrán de hulla, procedimiento mucho más barato y más sencillo.

El sistema solar de Copérnico fue durante trescientos años una hipótesis, por la que se podía apostar cien, mil, diez mil contra uno, pero, a pesar de todo, una hipótesis; hasta que Leverrier, con los datos tomados de este sistema, no sólo demostró que debía existir necesariamente un planeta desconocido hasta entonces, sino que, además, determinó el lugar en que este planeta tenía que encontrarse en el firmamento; y cuando después Galle descubrió efectivamente este planeta[10], el sistema de Copérnico quedó demostrado. Si a pesar de ello los neokantianos pretenden remozar en Alemania la concepción de Kant y los agnósticos quieren hacer lo mismo con la concepción de Hume en Inglaterra (donde no había llegado nunca a morir del todo), estos intentos hoy, cuando aquellas doctrinas han sido refutadas en la teoría y en la práctica desde hace tiempo, representan científicamente un retroceso y prácticamente no son más que una manera vergonzante de aceptar el materialismo por debajo de cuerda y renegar de él públicamente.

Durante este largo período, desde Descartes hasta Hegel y desde Hobbes hasta Feuerbach, los filósofos no avanzaban

10 Se trata del planeta Neptuno, descubierto en 1846 por Johann Galle, astrónomo del Observatorio de Berlín (N. De la Ed.).

impulsados solamente, como ellos creían, por la fuerza del pensamiento puro. Al contrario. Lo que en la realidad les impulsaba eran, precisamente, los progresos formidables y cada vez más raudos de las Ciencias Naturales y de la industria. En los filósofos materialistas esta influencia aflora a la superficie, pero también los sistemas idealistas fueron llenándose más y más de contenido materialista y se esforzaron por conciliar panteísticamente la antítesis entre el espíritu y la materia; hasta que, por último, el sistema de Hegel ya no representaba por su método y su contenido más que un materialismo que aparecía invertido de una manera idealista.

Se explica, pues, que Starcke, para caracterizar a Feuerbach, empiece investigando su posición ante este problema cardinal de la relación entre el pensar y el ser. Después de una breve introducción en la que se expone, empleando sin necesidad un lenguaje filosófico pesado, el punto de vista de los filósofos anteriores, especialmente a partir de Kant, y en la que Hegel pierde mucho por detenerse el autor con exceso de formalismo en algunos pasajes sueltos de sus obras, sigue un estudio minucioso sobre la trayectoria de la propia "metafísica" feuerbachiana, tal como se desprende de la serie de obras de este filósofo relacionadas con el problema que nos ocupa. Este estudio está hecho de un modo cuidadoso y es bastante claro, aunque aparece recargado, como todo el libro, con un lastre de expresiones y giros filosóficos no siempre inevitables, ni mucho menos, y que resultan tanto más molestos cuanto menos se atiene el autor a la terminología de una misma escuela o la del propio Feuerbach, y cuanto más mezcla y baraja términos tomados de las más diversas escuelas, sobre todo de esas corrientes

que ahora hacen estragos y que se adornan con el nombre de filosóficas.

La trayectoria de Feuerbach es la de un hegeliano –no del todo ortodoxo, ciertamente– que marcha hacia el materialismo; trayectoria que, al llegar a una determinada fase, supone una ruptura total con el sistema idealista de su predecesor. Por fin le gana con fuerza irresistible la convicción de que la existencia de la "idea absoluta" anterior al mundo, que preconiza Hegel, la "preexistencia de las categorías lógicas" antes que hubiese un mundo, no es más que un residuo fantástico de la fe en su creador ultramundano; de que el mundo material y perceptible por los sentidos –del que formamos parte también los hombres– es lo único real; y de que nuestra conciencia y nuestro pensamiento, por muy transcendentes que parezcan, son el producto de un órgano material, físico: el cerebro. La materia no es un producto del espíritu, y el espíritu mismo no es más que el producto supremo de la materia. Esto es, naturalmente, materialismo puro. Al llegar aquí, Feuerbach se atasca. No acierta a sobreponerse al prejuicio rutinario, filosófico; no contra la cosa, sino contra el nombre de materialismo. Dice:

> El materialismo es, para mí, el cimiento sobre el que descansa el edificio del ser y del saber del hombre; pero no es para mí lo que es para el fisiólogo, para el naturalista en sentido estricto; por ejemplo, para Moleschott, lo que forzosamente tiene que ser, además, desde su punto de vista y su profesión: el edificio mismo. Retrospectivamente, estoy en un todo de acuerdo con los materialistas, pero no lo estoy mirando hacia adelante.

Aquí Feuerbach confunde el materialismo, que es una concepción general del mundo basada en una interpretación determinada de las relaciones entre el espíritu y la materia, con la forma concreta que esta concepción del mundo revistió en una determinada fase histórica, a saber: en el siglo XVIII. Más aún, lo confunde con la forma achatada, vulgarizada, en que el materialismo del siglo XVIII perdura todavía hoy en las cabezas de naturalistas y médicos y como era pregonado en la década del 50 por los predicadores de feria Büchner, Vogt, y Moleschott. Pero, al igual que el idealismo, el materialismo recorre una serie de fases en su desarrollo. Cada descubrimiento trascendental, operado incluso en el campo de las Ciencias Naturales, le obliga a cambiar de forma; y desde que el método materialista se aplica también a la historia, se abre ante él un camino nuevo de desarrollo.

El materialismo del siglo pasado era predominantemente mecánico porque por aquel entonces la mecánica, y además sólo la de los cuerpos sólidos –celestes y terrestres–; en una palabra, la mecánica de la gravedad era, de todas las Ciencias Naturales, la única que había llegado en cierto modo a un punto de remate. La Química sólo existía bajo una forma incipiente, flogística. La Biología estaba todavía en mantillas; los organismos vegetales y animales sólo se habían investigado muy a bulto y se explicaban por medio de causas puramente mecánicas; para los materialistas del siglo XVIII, el hombre era lo que para Descartes el animal: una máquina. Esta aplicación exclusiva del rasero de la mecánica a fenómenos de naturaleza química y orgánica en los que, aunque rigen las leyes mecánicas, éstas pasan a segundo plano ante otras

superiores a ellas, constituía una de las limitaciones específicas pero inevitables en su época, del materialismo clásico francés.

La segunda limitación específica de este materialismo consistía en su incapacidad para concebir el mundo como un proceso, como una materia sujeta a desarrollo histórico. Esto correspondía al estado de las Ciencias Naturales por aquel entonces y al modo metafísico, es decir, antidialéctico, de filosofar que con él se relacionaba. Sabíase que la naturaleza se hallaba sujeta a perenne movimiento. Pero, según las ideas dominantes en aquella época, este movimiento giraba no menos perennemente en un sentido circular, razón por la cual no se movía nunca de sitio, engendraba siempre los mismos resultados. Por aquel entonces, esta idea era inevitable. La teoría kantiana acerca de la formación del sistema solar acababa de formularse y se la consideraba todavía como una mera curiosidad. La historia del desarrollo de la Tierra, la Geología, era aún totalmente desconocida y todavía no podía establecerse científicamente la idea de que los seres animados que hoy viven en la naturaleza son el resultado de un largo desarrollo, que va desde lo simple a lo complejo. La concepción antihistórica de la naturaleza era, por tanto, inevitable. Esta concepción no se les puede echar en cara a los filósofos del siglo XVIII por cuanto aparece también en Hegel. En éste, la naturaleza, como mera "enajenación" de la idea, no es susceptible de desarrollo en el tiempo, pudiendo sólo desplegar su variedad en el espacio, por cuya razón exhibe conjunta y simultáneamente todas las fases del desarrollo que guarda en su seno, y se halla condenada a la repetición perpetua de los mismos procesos. Y este contrasentido de una evolución

en el espacio, pero al margen del tiempo –factor fundamental de toda evolución–, se lo cuelga Hegel a la naturaleza precisamente en el momento en que se habían formado la Geología, la Embriología, la Fisiología vegetal y animal y la Química orgánica, y cuando por todas partes surgían, sobre la base de estas nuevas ciencias, atisbos geniales (por ejemplo, los de Goethe y Lamarck) de la que más tarde había de ser teoría de la evolución. Pero el sistema lo exigía así y, en gracia a él, el método tenía que hacerse traición a sí mismo.

Esta concepción antihistórica imperaba también en el campo de la Historia. Aquí, la lucha contra los vestigios de la Edad Media tenía cautivas todas las miradas. La Edad Media era considerada como una simple interrupción de la historia por un estado milenario de barbarie general; los grandes progresos de la Edad Media, la expansión del campo cultural europeo, las grandes naciones de fuerte vitalidad que habían ido formándose unas junto a otras durante este período y, finalmente, los enormes progresos técnicos de los siglos XIV y XV: nada de esto se veía. Este criterio hacia imposible, naturalmente, penetrar con una visión racional en la gran concatenación histórica, y así la Historia se utilizaba, a lo sumo, como una colección de ejemplos e ilustraciones para uso de filósofos.

Los vulgarizadores, que durante la década del 50 pregonaban el materialismo en Alemania, no salieron, ni mucho menos, del marco de la ciencia de sus maestros. A ellos, todos los progresos que habían hecho desde entonces las Ciencias Naturales sólo les servían como nuevos argumentos contra la existencia de un creador del mundo: y no eran ellos, ciertamente, los más llamados para seguir desarrollando la teoría.

Y el idealismo, que había agotado ya toda su sapiencia y estaba herido de muerte por la revolución de 1848, podía morir al menos con la satisfacción de que, por el momento, la decadencia del materialismo era todavía mayor. Feuerbach tenía indiscutiblemente razón cuando se negaba a hacerse responsable de ese materialismo: pero a lo que no tenía derecho era a confundir la teoría de los predicadores de feria con el materialismo en general.

Sin embargo, hay que tener en cuenta dos cosas. En primer lugar, en tiempos de Feuerbach las Ciencias Naturales se hallaban todavía de lleno dentro de aquel intenso estado de fermentación, que no llegó a su clarificación ni a una conclusión relativa hasta los últimos quince años; se había aportado nueva materia de conocimientos en proporciones hasta entonces insólitas, pero hasta hace muy poco no se logró enlazar y articular, ni por tanto poner un orden en este caos de descubrimientos que se sucedían atropelladamente. Cierto es que Feuerbach pudo asistir todavía en vida a los tres descubrimientos decisivos: el de la célula, el de la transformación de la energía y el de la teoría de la evolución, que lleva el nombre de Darwin. Pero, ¿cómo un filósofo solitario podía, en el retiro del campo, seguir los progresos de la ciencia tan de cerca, que le fuese dado apreciar la importancia de descubrimientos que los mismos naturalistas discutían aún por aquel entonces, o no sabían explotar suficientemente? Aquí, la culpa hay que echársela única y exclusivamente a las lamentables condiciones en que se desenvolvía Alemania, en virtud de las cuales las cátedras de filosofía eran monopolizadas por pedantes eclécticos aficionados a sutilezas, mientras que un Feuerbach,

que estaba cien codos por encima de ellos, se aldeanizaba y se avinagraba en un pueblucho. No le hagamos, pues, a él responsable de que no se pusiese a su alcance la concepción histórica de la naturaleza, concepción que ahora ya es factible y que supera toda la unilateralidad del materialismo francés.

En segundo lugar, Feuerbach tiene toda la razón cuando dice que el materialismo puramente naturalista es "el cimiento sobre el que descansa el edificio del saber humano, pero no el edificio mismo". En efecto, el hombre no vive solamente en la naturaleza, sino que vive también en la sociedad humana, y ésta posee igualmente su historia evolutiva y su ciencia, ni más ni menos que la naturaleza. Tratábase, pues, de poner en armonía con la base materialista, reconstruyéndola sobre ella, la ciencia de la sociedad; es decir, el conjunto de las llamadas ciencias históricas y filosóficas. Pero esto no le fue dado a Feuerbach hacerlo. En este campo, pese al "cimiento", no llegó a desprenderse de las ataduras idealistas tradicionales, y él mismo lo reconoce con estas palabras: "Retrospectivamente, estoy en un todo de acuerdo con los materialistas, pero no lo estoy mirando hacia adelante". Pero el que aquí, en el campo social, no marchaba "hacia adelante", no se remontaba sobre sus posiciones de 1840 ó 1844, era el propio Feuerbach; y siempre, principalmente, por el aislamiento en que vivía, que le obligaba —a un filósofo como él, mejor dotado que ningún otro para la vida social— a extraer las ideas de su cabeza solitaria, en vez de producirlas por el contacto y el choque con otros hombres de su calibre. Hasta qué punto seguía siendo idealista en este campo, lo veremos en detalle más adelante.

Aquí, diremos únicamente que Starcke va a buscar el idealismo de Feuerbach a mal sitio. "Feuerbach es idealista, cree en el progreso de la humanidad".[11]

> No obstante, la base, el cimiento de todo edificio sigue siendo el idealismo. El realismo no es, para nosotros, más que una salvaguardia contra los caminos falsos, mientras seguimos detrás de nuestras corrientes ideales. ¿Acaso la compasión, el amor y la pasión por la verdad y la justicia no son fuerzas ideales?[12]

En primer lugar, aquí el idealismo no significa más que la persecución de fines ideales. Y éstos guardan, a lo sumo, relación necesaria con el idealismo kantiano y su "imperativo categórico"; pero el propio Kant llamó a su filosofía "idealismo trascendental", y no, ni mucho menos, porque girase también en torno a ideales éticos, sino por razones muy distintas, como Starcke recordará. La creencia supersticiosa de que el idealismo filosófico gira en torno a la fe en ideales éticos, es decir, sociales, nació al margen de la filosofía, en la mente del filisteo alemán que se aprende de memoria en las poesías de Schiller las migajas de cultura filosófica que necesita. Nadie ha criticado con más dureza el impotente "imperativo categórico" de Kant –impotente porque pide lo imposible y, por tanto, no llega a traducirse en nada real–, nadie se ha burlado con mayor crueldad de ese fanatismo de filisteo por ideales irrealizables –a que

11 C. N. Starcke, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, Ed. de Ferd, Encke, 1885, p. 19.

12 Ibíd., p. VIII.

ha servido de vehículo Schiller–, como precisamente Hegel, el idealista consumado[13].

En segundo lugar, no se puede en modo alguno evitar que todo cuanto mueve al hombre tenga que pasar necesariamente por su cabeza: hasta el comer y el beber, procesos que comienzan con la sensación de hambre y sed y terminan con la sensación de satisfacción, reflejadas todas ellas en el cerebro. Las impresiones que el mundo exterior produce sobre el hombre se expresan en su cabeza, se reflejan en ella bajo la forma de sentimientos, de pensamientos, de impulsos, de actos de voluntad; en una palabra, de "corrientes ideales", convirtiéndose en "factores ideales" bajo esta forma. Y si el hecho de que un hombre se deje llevar por estas "corrientes ideales" y permita que los "factores ideales" influyan en él; si este hecho le convierte en idealista, todo hombre de desarrollo relativamente normal será un idealista innato y, ¿de dónde van a salir, entonces, los materialistas?

En tercer lugar, la convicción de que la humanidad, al menos actualmente, se mueve a grandes rasgos en un sentido progresivo no tiene nada que ver con la antítesis de materialismo e idealismo. Los materialistas franceses abrigaban esta convicción hasta un grado casi fanático –no menos que los deístas[14] Voltaire y Rosseau–, llegando por ella, no pocas veces, a los mayores sacrificios personales. Si alguien ha consagrado toda su vida a la "pasión por la verdad y la justicia" –tomando la frase en el buen sentido– ha sido, por ejemplo, Diderot. Por

---

13 G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 1807.

14 Deísmo: doctrina filosófico-religiosa que reconoce a Dios como causa primera racional impersonal del mundo, pero niega su intervención en la vida de la naturaleza y la sociedad.

tanto, cuando Starcke clasifica todo esto como idealismo, con ello sólo demuestra que la palabra materialismo y toda la antítesis entre ambas posiciones perdió para él todo sentido.

El hecho es que Starcke hace aquí una concesión imperdonable —aunque tal vez inconsciente— a ese tradicional prejuicio de filisteo, establecido por largos años de calumnias clericales contra el nombre de materialismo. El filisteo entiende por materialismo el comer y el beber sin tasa, la codicia, el placer de la carne, la vida regalona, el ansia de dinero, la avaricia, el afán de lucro y las estafas bursátiles; en una palabra, todos esos vicios infames a los que él rinde un culto secreto. Y por idealismo, la fe en la virtud, en el amor al prójimo y, en general, en un "mundo mejor", de la que baladronea ante los demás y en la que él mismo sólo cree, a lo sumo, mientras atraviesa por ese estado de desazón o de bancarrota que sigue a sus excesos "materialistas" habituales, acompañándose con su canción favorita: "¿Qué es el hombre? Mitad bestia, mitad ángel".

Por lo demás, Starcke se impone grandes esfuerzos para defender a Feuerbach contra los ataques y los dogmas de los auxiliares de cátedra que hoy alborotan en Alemania con el nombre de filósofos. Indudablemente, para quienes se interesen por estos epígonos de la filosofía clásica alemana, la defensa era importante; al propio Starcke pudo parecerle necesaria. Pero nosotros haremos gracia de ella al lector.

III

Donde el verdadero idealismo de Feuerbach se pone de manifiesto es en su filosofía de la religión y en su ética. Feuerbach

no pretende, en modo alguno, acabar con la religión; lo que él quiere es perfeccionarla. La filosofía misma debe volverse religión.

> Los períodos de la humanidad sólo se distinguen unos de otros por los cambios religiosos. Para que se produzca un movimiento histórico profundo es necesario que este movimiento vaya dirigido al corazón del hombre. El corazón no es una forma de la religión, como si ésta se albergase *también* en él; es la esencia de la religión" (citado por Starcke, p. 168)

La religión es, para Feuerbach, la relación sentimental, la relación cordial de hombre a hombre, que hasta ahora buscaba su verdad en un reflejo fantástico de la realidad –por la mediación de uno o muchos dioses, reflejos fantásticos de las cualidades humanas– y ahora la encuentra directamente, sin intermediario, en el amor entre el Yo y el Tú. Por donde, en Feuerbach, el amor sexual acaba siendo una de las formas supremas, si no la forma culminante, en que se practica su nueva religión.

Ahora bien, las relaciones de sentimientos entre seres humanos, y muy en particular entre los dos sexos, han existido desde que existe el hombre. El amor sexual, especialmente, ha experimentado durante los últimos 800 años un desarrollo y ha conquistado una posición que durante todo este tiempo le convirtieron en el eje alrededor del cual tenía que girar obligatoriamente toda la poesía. Las religiones positivas existentes se han venido limitando a dar su altísima bendición a la reglamentación del amor sexual por el Estado, es decir, a la legislación matrimonial, y podrían desaparecer mañana mismo en

bloque sin que la práctica del amor y de la amistad se alterase en lo más mínimo. En efecto, desde 1793 hasta 1798 Francia vivió de hecho sin religión cristiana, hasta el punto de que el propio Napoleón, para restaurarla, no dejó de tropezar con resistencias y dificultades; y, sin embargo, durante este intervalo nadie sintió la necesidad de buscarle un sustitutivo en el sentido feuerbachiano.

El idealismo de Feuerbach estriba aquí en que para él las relaciones de unos seres humanos con otros, basadas en la mutua afección, como el amor sexual, la amistad, la compasión, el sacrificio, etcétera, no son pura y sencillamente lo que son de suyo, sin retrotraerlas en el recuerdo a una religión particular –que también para él forma parte del pasado–, sino que adquieren su plena significación cuando aparecen consagradas con el nombre de religión. Para él, lo primordial, no es que estas relaciones puramente humanas existan, sino que se las considere como la nueva, como la verdadera religión. Sólo cobran plena legitimidad cuando ostentan el sello religioso. La palabra *religión* viene de *religare* y significa, originariamente, *unión*. Por tanto, toda unión de dos seres humanos es una religión. Estos malabarismos etimológicos son el último recurso de la filosofía idealista. Se pretende que valga, no lo que las palabras significan con arreglo al desarrollo histórico de su empleo real, sino lo que deberían denotar por su origen. Y, de este modo, se glorifican como una "religión" el amor entre los dos sexos y las uniones sexuales, pura y exclusivamente para que no desaparezca del lenguaje la palabra religión, tan cara para el recuerdo idealista. Del mismo modo, exactamente hablaban en la década del 40 los reformistas parisinos de la tendencia de Luis Blanc,

que no pudiendo tampoco representarse un hombre sin religión más que como un monstruo, nos decían: *"Donc, l'athéisme c'est votre religion!"*[15] Cuando Feuerbach se empeña en encontrar la verdadera religión con base en una interpretación sustancialmente materialista de la naturaleza, es como si se empeñase en concebir la química moderna como la verdadera alquimia. Si la religión puede existir sin su Dios, la alquimia puede prescindir también de su piedra filosofal. Por lo demás, entre la religión y la alquimia media una relación muy estrecha. La piedra filosofal encierra muchas propiedades de las que se atribuyen a Dios, y los alquimistas egipcios y griegos de los dos primeros siglos de nuestra era tuvieron también arte y parte en la formación de la doctrina cristiana, como lo han demostrado los datos suministrados por Kopp y Berthelot.

La afirmación de Feuerbach de que los "períodos de la humanidad sólo se distinguen unos de otros por los cambios religiosos" es absolutamente falsa. Los grandes virajes históricos sólo *han ido acompañados* de cambios religiosos en lo que se refiere a las tres religiones universales que han existido hasta hoy: el budismo, el cristianismo y el islamismo. Las antiguas religiones tribales y nacionales, nacidas espontáneamente, no tenían un carácter proselitista y perdían toda su fuerza de resistencia en cuanto desaparecía la independencia de las tribus y de los pueblos que las profesaban; respecto a los germanos, bastó incluso para ello el simple contacto con el imperio romano en decadencia y con la religión universal del cristianismo, que este imperio acababa de abrazar y que tan bien cuadraba a sus

---

15 "¡Por tanto, el ateísmo es vuestra religión!"

condiciones económicas, políticas y espirituales. Sólo es en estas religiones universales, creadas más o menos artificialmente, sobre todo en el cristianismo y en el islamismo, donde pueden verse los movimientos históricos con un sello religioso; e incluso dentro del campo del cristianismo este sello religioso, tratándose de revoluciones de un alcance verdaderamente universal, se circunscribía a las primeras fases de la lucha de emancipación de la burguesía, desde el siglo XIII hasta el siglo XVII, y no se explica –como quiere Feuerbach– por el corazón del hombre y su necesidad de religión, sino por toda la historia medieval anterior, que no conocía más formas ideológicas que las de la religión y la teología. Pero en el siglo XVIII, cuando la burguesía fue ya lo bastante fuerte para tener también una ideología propia, acomodada a su posición de clase, hizo su grande y definitiva revolución: laRevolución Francesa, bajo la bandera exclusiva de ideas jurídicas y políticas, sin preocuparse de la religión más que en la medida en que le estorbaba, pero no se le ocurrió poner una nueva religión en lugar de la antigua; sabido es cómo Robespierre fracasó en este empeño.[16]

La posibilidad de experimentar sentimientos puramente humanos en nuestras relaciones con otros hombres se halla ya hoy bastante mermada por la sociedad, erigida sobre los antagonismos y el régimen de clase en la que nos vemos obligados a movernos; no hay ninguna razón para que nosotros mismos la mermemos todavía más, convirtiendo esos sentimientos en una religión. Y la comprensión de las grandes luchas históricas de clase se halla ya suficientemente enturbiada por los

16 Hace alusión al intento de Robespierre de implantar la religión del "ser supremo".

historiadores al uso, sobre todo en Alemania, para que acabemos nosotros de hacerla completamente imposible transformando esta historia de luchas en un simple apéndice de la historia eclesiástica. Ya esto sólo demuestra cuánto nos hemos alejado hoy de Feuerbach. Sus "pasajes más hermosos", festejando esta nueva religión del amor, hoy son ya ilegibles.

La única religión que Feuerbach investiga seriamente es el cristianismo, la religión universal del Occidente, basada en el monoteísmo. Feuerbach demuestra que el Dios de los cristianos no es más que el reflejo imaginativo, la imagen refleja del hombre. Pero este Dios es, a su vez, el producto de un largo proceso de abstracción, la quintaesencia concentrada de los muchos dioses tribales y nacionales que existían antes de él. Congruentemente, el hombre, cuya imagen refleja es aquel Dios, no es tampoco un hombre real, sino que es también la quintaesencia de muchos hombres reales, el hombre abstracto, y por tanto, una imagen mental también. Este Feuerbach que predica en cada página el imperio de los sentidos, la sumersión en lo concreto, en la realidad, se convierte, tan pronto como tiene que hablarnos de otras relaciones entre los hombres que no sean las simples relaciones sexuales, en un pensador completamente abstracto.

Para él, estas relaciones sólo tienen un aspecto: el de la moral. Y aquí vuelve a sorprendernos la pobreza asombrosa de Feuerbach, comparado con Hegel. En éste, la ética o teoría de la moral es la filosofía del Derecho y abarca: 1) el Derecho abstracto; 2) la moralidad; 3) la moral práctica que, a su vez, engloba la familia, la sociedad civil y el Estado. Aquí todo lo que tiene de idealista la forma, lo tiene de realista el contenido.

Juntamente a la moral se engloba todo el campo del Derecho, de la Economía, de la Política. En Feuerbach es al revés. Por la forma, Feuerbach es realista, arranca del hombre; pero, como no nos dice ni una palabra acerca del mundo en que vive, este hombre sigue siendo el mismo hombre abstracto que llevaba la batuta en la filosofía de la religión. Este hombre no ha nacido de vientre de mujer, sino que ha salido, como la mariposa de la crisálida, del Dios de las religiones monoteístas, y por tanto no vive en un mundo real, históricamente creado e históricamente determinado; entra en contacto con otros hombres, es cierto, pero éstos son tan abstractos como él. En la filosofía de la religión existían todavía hombres y mujeres; en la ética, desaparece hasta esta última diferencia. Es cierto que en Feuerbach nos encontramos, muy de tarde en tarde, con afirmaciones como éstas: "En un palacio se piensa de otro modo que en una cabaña"; "el que no tiene nada en el cuerpo, porque se muere de hambre y de miseria, no puede tener tampoco nada para la moral en la cabeza, en el espíritu, ni en el corazón"; "la política debe ser nuestra religión", etcétera. Pero con estas afirmaciones no sabe llegar a ninguna conclusión; son, en él, simples frases, y hasta el propio Starcke se ve obligado a confesar que la política era, para Feuerbach, una frontera infranqueable y "la teoría de la sociedad, la Sociología, *terra incognita*".

La misma vulgaridad denota si se le compara con Hegel en el modo como trata la contradicción entre el bien y el mal. "Cuando se dice –escribe Hegel– que el hombre es bueno por naturaleza, se cree decir algo muy grande; pero se olvida que se dice algo mucho más grande cuando se afirma que el hombre es malo por naturaleza". En Hegel, la maldad es la forma en

que toma cuerpo la fuerza propulsora del desarrollo histórico. Y en este criterio se encierra un doble sentido puesto que, de una parte, todo nuevo progreso representa necesariamente un ultraje contra algo santificado; una rebelión contra las viejas condiciones agonizantes, pero consagradas por la costumbre; y, por otra parte, desde la aparición de los antagonismos de clase, son precisamente las malas pasiones de los hombres –la codicia y la ambición de mando– las que sirven de palanca del progreso histórico, de lo que, por ejemplo, es una sola prueba continuada la historia del feudalismo y de la burguesía. Pero a Feuerbach no se le pasa por las mientes investigar el papel histórico de la maldad moral. La Historia es para él un campo desagradable y descorazonador. Hasta su fórmula: "El hombre que brotó originariamente de la naturaleza era, puramente, un ser natural y no un hombre. El hombre es un producto del hombre, de la cultura, de la historia"; hasta esta fórmula es, en sus manos, completamente estéril.

Con estas premisas, lo que Feuerbach pueda decirnos acerca de la moral tiene que ser, por fuerza, extremadamente pobre. El anhelo de dicha es innato al hombre y debe constituir, por tanto, la base de toda moral. Pero este anhelo de dicha sufre dos enmiendas. La primera es la que le imponen las consecuencias naturales de nuestros actos: detrás de la embriaguez viene la desazón, y detrás de los excesos habituales, la enfermedad. La segunda se deriva de sus consecuencias sociales: si no respetamos el mismo anhelo de dicha de los demás, éstos se defenderán y perturbarán, a su vez, el nuestro. De donde se sigue que, para dar satisfacción a este anhelo, debemos estar en condiciones de calcular bien las consecuencias de nuestros actos y, además,

reconocer la igualdad de derechos de los otros a satisfacer el mismo anhelo. Dominio racional de la propia persona en cuanto a uno mismo, y amor –¡siempre el amor!– en nuestras relaciones para con los otros son, por tanto, las reglas fundamentales de la moral feuerbachiana, de las que se derivan todas las demás. Para cubrir la pobreza y la vulgaridad de estas tesis, no bastan ni las ingeniosísimas consideraciones de Feuerbach, ni los calurosos elogios de Starcke.

El anhelo de dicha muy rara vez lo satisface el hombre –y nunca en provecho propio ni de otros–, ocupándose de sí mismo. Tiene que ponerse en relación con el mundo exterior, encontrar medios para satisfacer aquel anhelo: alimento, un individuo del otro sexo, libros, conversación, debates, una actividad, objetos que consumir y que elaborar. O la moral feuerbachiana da por supuesto que todo hombre dispone de estos medios y objetos de satisfacción, o bien le da consejos excelentes, pero inaplicables; y no vale, por tanto, ni una perra chica para quienes carezcan de aquellos recursos. El propio Feuerbach lo declara lisa y llanamente:

> En un palacio se piensa de otro modo que en una cabaña; el que no tiene nada en el cuerpo, porque se muere de hambre y de miseria, no puede tener tampoco nada para la moral en la cabeza, en el espíritu ni en el corazón.

¿Acaso acontece algo mejor con la igualdad de derechos de los demás en cuanto a su anhelo de dicha? Feuerbach presenta este postulado con carácter absoluto, como valedero para todos los tiempos y todas las circunstancias. Pero, ¿desde cuándo

rige? ¿Es que en la antigüedad se hablaba siquiera de reconocer la igualdad de derechos en cuanto al anhelo de dicha entre el amo y el esclavo, o en la Edad Media entre el barón y el siervo de la gleba? ¿No se sacrificaba para la clase dominante, sin miramiento alguno y "por imperio de la ley", el anhelo de dicha de la clase oprimida? Sí, pero aquello era inmoral; hoy, en cambio, la igualdad de derechos está reconocida y sancionada. Lo está sobre el papel, desde y a causa de que la burguesía, en su lucha contra el feudalismo y por desarrollar la producción capitalista, se vio obligada a abolir todos los privilegios de casta, es decir, los privilegios personales, proclamando primero la igualdad de los derechos privados y luego, poco a poco, la de los derechos públicos, la igualdad jurídica de todos los hombres. Pero el anhelo de dicha no se alimenta más que de una parte mínima de derechos ideales; lo que más reclama son medios materiales, y en este terreno la producción capitalista se cuida de que la inmensa mayoría de los hombres, equiparados en derechos, sólo obtengan la dosis estrictamente necesaria para malvivir. Es decir, apenas sí respeta el principio de la igualdad de derechos en cuanto al anhelo de dicha de la mayoría —si es que lo hace—, mejor que el régimen de la esclavitud o el de la servidumbre de la gleba. ¿Acaso es más consoladora la realidad, en lo que se refiere a los medios espirituales de dicha, a los medios de educación? ¿No es un personaje mítico hasta el célebre "maestro de escuela de Sadowa"[17]?

---

17 Expresión que se extendió en la literatura burguesa alemana después de la victoria de los prusianos en Sadowa (en la guerra austro-prusiana de 1886) y que encierra la idea de que en dicha batalla triunfó el sistema prusiano de instrucción pública.

Más aún:según la teoría feuerbachiana de la moral, la Bolsa es el templo supremo de la moralidad... siempre que se especule con acierto. Si mi anhelo de dicha me lleva a la Bolsa y, una vez allí, sé medir tan certeramente las consecuencias de mis actos, que éstos sólo me acarrean ventajas y ningún perjuicio –es decir, que salgo siempre ganancioso–, habré cumplido el precepto feuerbachiano. Y con ello no lesiono tampoco el anhelo de dicha de otro, tan legítimo como el mío, pues el otro se ha dirigido a la Bolsa tan voluntariamente como yo, y, al cerrar conmigo el negocio de especulación, obedecía a su anhelo de dicha, ni más ni menos que yo al mío. Y si pierde su dinero, ello demuestra que su acción era inmoral por haber calculado mal sus consecuencias; y al castigarle como se merece, puedo incluso darme un puñetazo en el pecho orgullosamente, como un moderno Radamanto[18]. En la Bolsa impera también el amor, en cuanto que éste es algo más que una frase puramente sentimental, pues aquí cada cual encuentra en el otro la satisfacción de su anhelo de dicha, que es precisamente lo que el amor persigue y en lo que se traduce prácticamente. Por tanto, si juego en la Bolsa calculando bien las consecuencias de mis operaciones, es decir, con fortuna, obro ajustándome a los postulados más severos de la moral feuerbachiana, y encima me hago rico. Dicho en otros términos, la moral de Feuerbach está cortada a la medida de la actual sociedad capitalista, aunque su autor no lo quisiese ni lo sospechase.

¡Pero el amor! Sí, el amor es, en Feuerbach, el hada maravillosa que ayuda a vencer siempre y en todas partes las

18 Según un mito griego, Radamanto fue nombrado juez de los infiernos por su espíritu justiciero (N. de la Ed.).

dificultades de la vida práctica; y esto, en una sociedad dividida en clases, con intereses diametralmente opuestos. Con esto, desaparece de su filosofía hasta el último residuo de su carácter revolucionario, y volvemos a la vieja canción: amaos los unos a los otros, abrazaos sin distinción de sexos ni de posición social. ¡Es el sueño de la reconciliación universal!

Resumiendo. A la teoría moral de Feuerbach le pasa lo que a todas sus predecesoras: sirve para todos los tiempos, todos los pueblos y todas las circunstancias. Razón por la cual no es aplicable nunca ni en parte alguna, resultando tan impotente frente a la realidad como el imperativo categórico de Kant. La verdad es que cada clase y hasta cada profesión tiene su moral propia, que viola siempre que puede hacerlo impunemente; y el amor, que tiene por misión hermanarlo todo, se manifiesta en forma de guerras, de litigios, de procesos, escándalos domésticos, divorcios y en la explotación máxima de los unos por los otros.

Pero, ¿cómo es posible que el impulso gigantesco dado por Feuerbach resultase tan infecundo en él mismo? Sencillamente porque Feuerbach no logra encontrar la salida del reino de las abstracciones, odiado mortalmente por él, hacia la realidad viva. Se aferra desesperadamente a la naturaleza y al hombre, pero en sus labios la naturaleza y el hombre siguen siendo meras palabras. Ni acerca de la naturaleza real, ni acerca del hombre real, sabe decirnos nada concreto. Para venir del hombre abstracto de Feuerbach a los hombres reales y vivientes no hay más que un camino: verlos actuar en la historia. Pero Feuerbach se resistía contra esto; por eso el año 1848, que no logró comprender, no representó para él más que la ruptura

definitiva con el mundo real, el retiro a la soledad. Y la culpa la tienen, principalmente, las condiciones de Alemania que le dejaron decaer miserablemente.

Pero el paso que Feuerbach no dio, había que darlo; había que sustituir el culto del hombre abstracto, médula de la nueva religión feuerbachiana, por la ciencia del hombre real y de su desenvolvimiento histórico. Este desarrollo de las posiciones feuerbachianas, superando a Feuerbach, fue iniciado por Marx en 1845, con *La Sagrada Familia*.

IV

Strauss, Bauer, Stirner, Feuerbach eran todos, en la medida que se mantenían dentro del terreno filosófico, retoños de la filosofía hegeliana. Después de *La vida de Jesús a la luz de la crítica* y de *La dogmática cristiana en su desarrollo histórico y en la lucha con la ciencia moderna*, Strauss sólo cultiva ya una especie de amena literatura filosófica e histórico-eclesiástica, a lo Renán; Bauer sólo aportó algo en el campo de la historia de los orígenes del cristianismo, pero en este terreno sus investigaciones tienen importancia; Stirner siguió siendo una curiosidad, aún después que Bakunin lo amalgamó con Proudhon y bautizó este acoplamiento con el nombre de "anarquismo". Feuerbach era el único que tenía importancia como filósofo. Pero la Filosofía, esa supuesta ciencia de las ciencias que parece flotar sobre todas las demás ciencias específicas y las resume y sintetiza, no sólo siguió siendo para él un límite infranqueable, algo sagrado e intangible, sino que además, como filósofo, Feuerbach se quedó a mitad de camino, por

debajo era materialista y por arriba idealista. No liquidó críticamente con Hegel, sino que se limitó a echarlo a un lado como inservible, mientras que frente a la riqueza enciclopédica del sistema hegeliano no supo aportar nada positivo, más que una ampulosa religión del amor y una moral pobre e impotente.

Pero de la descomposición de la escuela hegeliana brotó además otra corriente, la única que ha dado verdaderos frutos, y esta corriente va asociada primordialmente al nombre de Marx[19].

También esta corriente se separó de filosofía hegeliana, replegándose sobre las posiciones materialistas. Es decir, decidiéndose a concebir el mundo real –la naturaleza y la historia–, tal como se presenta a cualquiera que lo mire sin quimeras idealistas preconcebidas; decidiéndose a sacrificar implacablemente todas las quimeras idealistas que no concordasen con los hechos, enfocados en su propia concatenación y no en una concatenación imaginaria. Y esto, y sólo esto, es lo que significaba el materialismo. Sólo que aquí se tomaba realmente en serio, por vez primera, la concepción materialista del mundo y se la aplicaba consecuentemente –al menos, en sus rasgos fundamentales– a todos los campos posibles del saber.

---

19 Permítaseme aquí un pequeño comentario personal. Últimamente, se ha aludido con insistencia a mi participación en esta teoría; no puedo, pues, por menos de decir aquí algunas palabras para poner en claro este punto. Que antes y durante los cuarenta años de mi colaboración con Marx tuve una cierta parte independiente en la fundamentación, y sobre todo en la elaboración de la teoría, es cosa que ni yo mismo puedo negar. Pero la parte más considerable de las principales ideas directrices, particularmente en el terreno económico e histórico, y en especial su formulación nítida y definitiva, corresponden a Marx. Lo que yo aporté –si se exceptúa, todo lo más, un par de especialidades– pudo haberlo aportado aún Marx sin mí. En cambio, yo no hubiera conseguido jamás lo que Marx alcanzó. Marx tenía más talla, veía más lejos, atalayaba más y con mayor rapidez que todos nosotros juntos. Marx era un genio; los demás, a lo sumo, hombres de talento. Sin él la teoría no sería hoy, ni con mucho, lo que es. Por eso ostenta legítimamente su nombre (N. del Autor).

Esta corriente no se contentaba con dar de lado a Hegel; por el contrario, se agarraba a su lado revolucionario, al método dialéctico, tal como lo dejamos descrito más arriba. Pero bajo su forma hegeliana este método era inservible. En Hegel, la dialéctica es el autodesarrollo del concepto. El concepto absoluto no sólo existe desde toda una eternidad –sin que sepamos dónde–, sino que es, además, la verdadera alma viva de todo el mundo existente. El concepto absoluto se desarrolla hasta llegar a ser lo que es, a través de todas las etapas preliminares que se estudian por extenso en la "Lógica" y que se contienen todas en dicho concepto; luego, se "enajena" al convertirse en la naturaleza donde, sin la conciencia de sí, disfrazado de necesidad natural, atraviesa por un nuevo desarrollo hasta que, por último, recobra en el hombre la conciencia de sí mismo. En la Historia, esta conciencia vuelve a elaborarse a partir de su estado tosco y primitivo, hasta que por fin el concepto absoluto recobra de nuevo su completa personalidad en la filosofía hegeliana. Como vemos en Hegel, el desarrollo dialéctico que se revela en la naturaleza y en la historia, es decir, la concatenación causal del progreso que va de lo inferior a lo superior, y que se impone a través de todos los zigzag y retrocesos momentáneos, no es más que un cliché del automovimiento del concepto. Movimiento que existe y se desarrolla desde toda una eternidad, no se sabe dónde, pero desde luego con independencia de todo cerebro humano pensante.

Esta inversión ideológica era la que había que eliminar. Nosotros retornamos a las posiciones materialistas y volvimos a ver en los conceptos de nuestro cerebro las imágenes de los objetos reales, en vez de considerar a éstos como imágenes

de tal o cual fase del concepto absoluto. Con esto, la Dialéctica quedaba reducida a la ciencia de las leyes generales del movimiento, tanto el del mundo exterior como el del pensamiento humano: dos series de leyes idénticas en cuanto a la esencia, pero distintas en cuanto a la expresión; en el sentido de que el cerebro humano puede aplicarlas conscientemente, mientras que en la naturaleza –y hasta hoy también– en gran parte, en la historia humana, estas leyes se abren paso de un modo inconsciente bajo la forma de una necesidad exterior, en medio de una serie infinita de aparentes casualidades. Pero con esto, la propia dialéctica del concepto se convertía simplemente en el reflejo consciente del movimiento dialéctico del mundo real, lo que equivalía a convertir la dialéctica hegeliana en producto de la cabeza; o mejor dicho, a invertir la dialéctica, que estaba cabeza abajo, poniéndola de pie. Y, cosa notable, esta dialéctica materialista, que era desde hacía varios años nuestro mejor instrumento de trabajo y nuestra arma más afilada, no fue descubierta solamente por nosotros, sino también, independientemente de nosotros y hasta independientemente del propio Hegel, por un obrero alemán: Joseph Dietzgen[20].

Con esto volvía a ponerse en pie el lado revolucionario de la filosofía hegeliana y se limpiaba al mismo tiempo de la costra idealista que en Hegel impedía su consecuente aplicación. La gran idea cardinal de que el mundo no puede concebirse como un conjunto de *objetos* terminados, sino como un conjunto de *procesos* en el que las cosas que parecen estables –al igual

---

20 Véase: *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, von einem Handarbeiter*, Hamburg, Meissner (*La naturaleza del trabajo intelectual del hombre, expuesta por un obrero manual*, ed. Meissner, Hamburgo).

que sus reflejos mentales en nuestras cabezas: los conceptos— pasan por una serie ininterrumpida de cambios, por un proceso de génesis y caducidad a través de los cuales, pese a todo su aparente carácter fortuito y a todos los retrocesos momentáneos, se acaba imponiendo siempre una trayectoria progresiva; esta gran idea cardinal se halla ya tan arraigada, sobre todo desde Hegel, en la conciencia habitual, que expuesta así, en términos generales, apenas encuentra oposición. Pero una cosa es reconocerla de palabra y otra cosa es aplicarla a la realidad concreta, en todos los campos sometidos a investigación. Si en nuestras investigaciones nos colocamos siempre en este punto de vista, daremos al traste de una vez para siempre con el postulado de soluciones definitivas y verdades eternas; tendremos en todo momento la conciencia de que todos los resultados que obtengamos serán forzosamente limitados y se hallarán condicionados por las circunstancias en las cuales los obtenemos; pero ya no nos infundirán respeto esas antítesis irreductibles para la vieja metafísica todavía en boga: de lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo idéntico y lo distinto, lo necesario y lo fortuito; sabemos que estas antítesis sólo tienen un valor relativo, que lo que hoy reputamos como verdadero encierra también un lado falso, ahora oculto, pero que saldrá a la luz más tarde, del mismo modo que lo que ahora reconocemos como falso guarda su lado verdadero, gracias al cual fue acatado como verdadero anteriormente; que lo que se afirma necesario se compone de toda una serie de meras casualidades y que lo que se cree fortuito no es más que la forma detrás de la cual se esconde la necesidad, y así sucesivamente.

El viejo método de investigación y de pensamiento que Hegel llama "metafísico"; método que se ocupa preferentemente de la investigación de los *objetos* como algo hecho y fijo, y cuyos residuos embrollan todavía con bastante fuerza las cabezas, tenía en su tiempo una gran razón histórica de ser. Había que investigar las cosas antes de poder investigar los procesos. Había que saber lo que era tal o cual objeto, antes de pulsar los cambios que en él se operaban. Y así acontecía en las Ciencias Naturales. La vieja Metafísica, que enfocaba los objetos como cosas fijas e inmutables, nació de una ciencia de la naturaleza que investigaba las cosas muertas y las vivas como objetos fijos e inmutables. Cuando estas investigaciones estaban ya tan avanzadas que era posible realizar el progreso decisivo, consistente en pasar a la investigación sistemática de los cambios experimentados por aquellos objetos en la naturaleza misma, sonó también en el campo filosófico la hora final de la vieja metafísica. En efecto, si hasta fines del siglo pasado las Ciencias Naturales fueron predominantemente ciencias *colectoras*, ciencias de objetos hechos, en nuestro siglo son ya ciencias esencialmente *ordenadoras*, ciencias que estudian los procesos, el origen y el desarrollo de estos objetos y la concatenación que hace de estos procesos naturales un gran todo. La Fisiología, que investiga los fenómenos del organismo vegetal y animal, la Embriología, que estudia el desarrollo de un organismo desde su germen hasta su formación completa, la Geología, que sigue la formación gradual de la corteza terrestre, son, todas ellas, hijas de nuestro siglo.

Pero hay sobre todo tres grandes descubrimientos, que han dado un impulso gigantesco a nuestros conocimientos acerca

de la concatenación de los procesos naturales: el primero es el descubrimiento de la célula, como unidad de cuya multiplicación y diferenciación se desarrolla todo el cuerpo del vegetal y del animal; de tal modo que no sólo se ha podido establecer que el desarrollo y el crecimiento de todos los organismos superiores son fenómenos sujetos a una sola ley general, sino que, además, la capacidad de variación de la célula nos señala el camino por el que los organismos pueden cambiar de especie, y por tanto, recorrer una trayectoria superior a la individual.

El segundo es la transformación de la energía, gracias al cual todas las llamadas fuerzas que actúan en primer lugar en la naturaleza inorgánica, la fuerza mecánica y su complemento, la llamada energía potencial, el calor, las radiaciones (la luz y el calor radiado), la electricidad, el magnetismo, la energía química, se han acreditado como otras tantas formas de manifestarse el movimiento universal; formas que en determinadas proporciones de cantidad se truecan las unas en las otras, por donde la cantidad de una fuerza que desaparece es sustituida por una determinada cantidad de otra que aparece, y todo el movimiento de la naturaleza se reduce a este proceso incesante de transformación de unas formas en otras.

Finalmente, el tercero es la prueba desarrollada primeramente por Darwin de un modo completo, de que los productos orgánicos de la naturaleza que hoy existen en torno nuestro, incluyendo los hombres, son el resultado de un largo proceso de evolución, que arranca de unos cuantos gérmenes primitivamente unicelulares, los cuales, a su vez, proceden del protoplasma o albúmina formada por vía química.

Gracias a estos tres grandes descubrimientos y a los demás progresos formidables de las Ciencias Naturales, estamos hoy en condiciones de poder demostrar no sólo la trabazón entre los fenómenos de la naturaleza dentro de un campo determinado, sino también, a grandes rasgos, la existente entre los distintos campos, presentando así un cuadro de conjunto de la concatenación de la naturaleza bajo una forma bastante sistemática, por medio de los hechos suministrados por las mismas Ciencias Naturales empíricas. El darnos esta visión de conjunto era la misión que corría antes a cargo de la llamada filosofía de la naturaleza. Para poder hacerlo, ésta no tenía más remedio que suplantar las concatenaciones reales, que aún no se habían descubierto, por otras ideales, imaginarias, sustituyendo los hechos ignorados por figuraciones, llenando las verdaderas lagunas por medio de la imaginación. Con este método llegó a ciertas ideas geniales y presintió algunos de los descubrimientos posteriores. Pero también cometió, como no podía por menos, absurdos de mucha monta. Hoy, cuando los resultados de las investigaciones naturales sólo necesitan enfocarse dialécticamente, es decir, en su propia concatenación, para llegar a un "sistema de la naturaleza" suficiente para nuestro tiempo, cuando el carácter dialéctico de esta concatenación se impone, incluso contra su voluntad, a las cabezas metafísicamente educadas de los naturalistas; hoy, la filosofía de la naturaleza ha quedado liquidada. Cualquier intento de resucitarla no sería solamente superfluo: *significaría un retroceso*.

Y lo que decimos de la naturaleza, concebida aquí también como un proceso de desarrollo histórico, es aplicable

igualmente a la historia de la sociedad en todas sus ramas y, en general, a todas las ciencias que se ocupan de cosas humanas (y divinas). También la filosofía de la historia, del derecho, de la religión, etcétera, consistía en sustituir la trabazón real acusada en los hechos mismos por otra inventada por la cabeza del filósofo, y la historia era concebida, en conjunto y en sus diversas partes, como la realización gradual de ciertas ideas, que eran siempre, naturalmente, las ideas favoritas del propio filósofo. Según esto, la historia laboraba inconscientemente, pero bajo el imperio de la necesidad, hacia una meta ideal fijada de antemano como, por ejemplo, en Hegel, hacia la realización de su idea absoluta, y la tendencia ineluctable hacia esta idea absoluta formaba la trabazón interna de los acaecimientos históricos. Es decir, que la trabazón real de los hechos, todavía ignorada, se suplantaba por una nueva providencia misteriosa, inconsciente o que llega poco a poco a la conciencia. Aquí, al igual que en el campo de la naturaleza, había que acabar con estas concatenaciones inventadas y artificiales, descubriendo las reales y verdaderas; misión ésta que, en última instancia, suponía descubrir las leyes generales del movimiento que se imponen como dominantes en la historia de la sociedad humana.

Ahora bien, la historia del desarrollo de la sociedad difiere sustancialmente, en un punto, de la historia del desarrollo de la naturaleza. En ésta —si prescindimos de la reacción ejercida a su vez por los hombres sobre la naturaleza—, los factores que actúan los unos sobre los otros y en cuyo juego mutuo se impone la ley general son todos agentes inconscientes y ciegos. De cuanto acontece en la naturaleza —lo mismo los

innumerables fenómenos aparentemente fortuitos que afloran a la superficie, que los resultados finales por los cuales se comprueba que esas aparentes casualidades se rigen por sus leyes–, nada acontece por obra de la voluntad con arreglo a un fin consciente. En cambio, en la historia de la sociedad, los agentes son todos hombres dotados de conciencia, que actúan movidos por la reflexión o la pasión, persiguiendo determinados fines; aquí, nada acaece sin una intención consciente, sin un fin deseado. Pero esta distinción, por muy importante que ella sea para la investigación histórica, sobre todo la de épocas y acontecimientos aislados, no altera para nada el hecho de que el curso de la historia se rige por leyes generales de carácter interno. También aquí reina, en la superficie y en conjunto, pese a los fines conscientemente deseados de los individuos, un aparente azar; rara vez acaece lo que se desea y, en la mayoría de los casos, los muchos fines perseguidos se entrecruzan unos con otros y se contradicen, cuando no son de suyo irrealizables o insuficientes los medios de que se dispone para llevarlos a cabo. Las colisiones entre las innumerables voluntades y actos individuales crean en el campo de la historia un estado de cosas muy análogo al que impera en la naturaleza inconsciente. Los fines que se persiguen con los actos son obra de la voluntad, pero los resultados que en la realidad se derivan de ellos no lo son, y aun cuando parezcan ajustarse de momento al fin perseguido, a la postre encierran consecuencias muy distintas a las apetecidas. Por eso, en conjunto, los acontecimientos históricos también parecen estar presididos por el azar. Pero allí donde en la superficie de las cosas parece reinar la casualidad,

ésta se halla siempre gobernada por leyes internas ocultas y de lo que se trata es de descubrir estas leyes.

Los hombres hacen su historia, cualesquiera que sean los rumbos de ésta, al perseguir cada cual sus fines propios con la conciencia y la voluntad de lo que hacen; y la resultante de estas numerosas voluntades, proyectadas en diversas direcciones y de su múltiple influencia sobre el mundo exterior, es precisamente la Historia. Importa, pues, también lo que quieran los muchos individuos. La voluntad está movida por la pasión o por la reflexión. Pero los resortes que, a su vez, mueven directamente a éstas, son muy diversos. Unas veces, son objetos exteriores; otras veces, motivos ideales: ambición, "pasión por la verdad y la justicia", odio personal, y también manías individuales de todo género. Pero, por una parte, ya veíamos que las muchas voluntades individuales que actúan en la historia producen casi siempre resultados muy distintos de los perseguidos –a veces, incluso contrarios– y, por tanto, sus móviles tienen también una importancia puramente secundaria en cuanto al resultado total. Por otra parte, hay que preguntarse qué fuerzas propulsoras actúan, a su vez, detrás de esos móviles, qué causas históricas son las que en las cabezas de los hombres se transforman en estos móviles.

Esta pregunta no se la había hecho jamás el antiguo materialismo. Por esto su interpretación de la historia, cuando la tiene, es esencialmente pragmática; lo enjuicia todo con arreglo a los móviles de los actos; clasifica a los hombres que actúan en la historia en buenos y en malos, y luego comprueba que, por regla general, los buenos son los engañados, y los malos los vencedores. De donde se sigue, para el viejo materialismo, que

el estudio de la historia no arroja enseñanzas muy edificantes y, para nosotros, que en el campo histórico este viejo materialismo se hace traición a sí mismo, puesto que acepta como últimas causas los móviles ideales que allí actúan, en vez de indagar detrás de ellos, cuáles son los móviles de esos móviles. La inconsecuencia no estriba precisamente en admitir móviles *ideales*, sino en no remontarse, partiendo de ellos, hasta sus causas determinantes. En cambio, la filosofía de la historia, principalmente la representada por Hegel, reconoce que los móviles ostensibles y aun los móviles reales y efectivos de los hombres que actúan en la historia no son, ni mucho menos, las últimas causas de los acontecimientos históricos, sino que detrás de ellos están otras fuerzas determinantes que hay que investigar; lo que ocurre es que no va a buscar estas fuerzas a la misma historia, sino que las importa de fuera, de la ideología filosófica. En vez de explicar la historia de la antigua Grecia por su propia concatenación interna, Hegel afirma, por ejemplo, sencillamente, que esta historia no es más que la elaboración de las "formas de la bella individualidad", la realización de la "obra de arte" como tal. Con este motivo dice muchas cosas hermosas y profundas acerca de los antiguos griegos, pero esto no es obstáculo para que hoy no nos demos por satisfechos con semejante explicación, que no es más que una frase.

Por tanto, si se quiere investigar las fuerzas motrices que —consciente o inconscientemente, y con harta frecuencia inconscientemente— están detrás de estos móviles por los que actúan los hombres en la historia y que constituyen los verdaderos resortes supremos de la historia, no habría que fijarse tanto en los móviles de hombres aislados, por muy relevantes

que ellos sean, como en aquellos que mueven a grandes masas, a pueblos en bloque y, dentro de cada pueblo, a clases enteras; y no momentáneamente en explosiones rápidas, como fugaces hogueras de paja, sino en acciones continuadas que se traducen en grandes cambios históricos. Indagar las causas determinantes que se reflejan en las cabezas de las masas que actúan y en las de sus jefes –los llamados grandes hombres– como móviles conscientes, de un modo claro o confuso, en forma directa o bajo un ropaje ideológico e incluso fantástico: he aquí el único camino que puede llevarnos a descubrir las leyes por las que se rige la historia en conjunto, al igual que la de los distintos períodos y países. Todo lo que mueve a los hombres tiene que pasar necesariamente por sus cabezas, pero la forma que adopte dentro de ellas depende en mucho de las circunstancias. Los obreros no se han reconciliado, ni mucho menos, con el maquinismo capitalista, aunque ya no hagan pedazos las máquinas como todavía en 1848 hicieran en el Rin.

Pero mientras que en todos los períodos anteriores la investigación de estas causas propulsoras de la historia era punto menos que imposible –por lo compleja y velada que era la trabazón de aquellas causas con sus efectos–, en la actualidad esta trabazón está ya lo suficientemente simplificada para que el enigma pueda descifrarse. Desde la implantación de la gran industria, es decir, por lo menos, desde la paz europea de 1815, ya para nadie en Inglaterra era un secreto que allí la lucha política giraba toda en torno a las pretensiones de dominación de dos clases: la aristocracia terrateniente (*landed aristocracy*) y la burguesía (*middle class*). En Francia se hizo patente este

mismo hecho con el retorno de los Borbones; los historiadores del período de la Restauración[21], desde Thierry hasta Guizot, Mignet y Thiers, lo proclaman constantemente como el hecho que da la clave para entender la historia de Francia desde la Edad Media. Y desde 1830 en ambos países se reconoce como tercer beligerante, en la lucha por el poder, a la clase obrera, al proletariado. Las condiciones se habían simplificado hasta tal punto, que había que cerrar intencionadamente los ojos para no ver en la lucha de estas tres grandes clases y en el choque de sus intereses la fuerza propulsora de la historia moderna, por lo menos en los dos países más avanzados.

Pero, ¿cómo habían nacido estas clases? Si a primera vista todavía era posible asignar a la gran propiedad del suelo, en otro tiempo feudal, un origen basado –a primera vista al menos– en causas políticas, en una usurpación violenta, para la burguesía y el proletariado ya no servía esta explicación. Era claro y palpable que los orígenes y el desarrollo de estas dos grandes clases residían en causas puramente económicas. Y no menos evidente era que en las luchas entre los grandes terratenientes y la burguesía, lo mismo que en la lucha de la burguesía con el proletariado, se ventilaban, en primer término, intereses económicos, debiendo el Poder político servir de mero instrumento para su realización. Tanto la burguesía como el proletariado debían su nacimiento al cambio introducido en las condiciones económicas, o más concretamente, en el modo de producción. El tránsito del artesanado gremial a la manufactura, primero, y luego de

---

21 *Restauración*: período del segundo reinado de los Borbones en Francia, 1814-1830.

ésta a la gran industria, basada en la aplicación del vapor y de las máquinas, fue lo que hizo que se desarrollasen estas dos clases. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las nuevas fuerzas productivas puestas en marcha por la burguesía —principalmente, la división del trabajo y la reunión de muchos obreros parciales en una manufactura total— y las condiciones y necesidades de intercambio desarrolladas por ellas hiciéronse incompatibles con el régimen de producción existente, heredado de la historia y consagrado por la ley; es decir, con los privilegios gremiales y con los innumerables privilegios de otro género, personales y locales (que eran otras tantas trabas para los estamentos no privilegiados), propios de la sociedad feudal.

Las fuerzas productivas representadas por la burguesía se rebelaron contra el régimen de producción representado por los terratenientes feudales y los maestros de los gremios; el resultado es conocido: las trabas feudales fueron rotas, en Inglaterra poco a poco, en Francia de golpe; en Alemania todavía no se han acabado de romper. Pero del mismo modo que la manufactura, al llegar a una determinada fase de desarrollo, chocó con el régimen feudal de producción, hoy la gran industria choca ya con el régimen burgués de producción, que ha venido a sustituir a aquél. Encadenada por ese orden imperante, cohibida por los estrechos cauces del modo capitalista de producción, hoy la gran industria crea, de una parte, una proletarización cada vez mayor de las grandes masas del pueblo, y de otra parte, una masa creciente de productos que no encuentran salida. Superproducción y miseria de las masas —dos fenómenos, cada uno de los cuales es, a su vez, causa del otro— he aquí

la absurda contradicción en que desemboca la gran industria y que reclama imperiosamente la liberación de las fuerzas productivas, mediante un cambio del modo de producción.

En la historia moderna al menos queda demostrado, por lo tanto, que todas la luchas políticas son luchas de clases y que todas las luchas de emancipación de clases, pese a su inevitable forma política, pues toda lucha de clases es una lucha política; giran, en último término, en torno a la emancipación *económica*. Por consiguiente, aquí por lo menos el Estado, el régimen político, es el elemento subalterno, y la sociedad civil, el reino de las relaciones económicas, lo principal. La idea tradicional, a la que también Hegel rindió culto, veía en el Estado el elemento determinante, y en la sociedad civil el elemento condicionado por aquél. Y las apariencias hacen creerlo así. Del mismo modo que todos los impulsos que rigen la conducta del hombre individual tienen que pasar por su cabeza, convertirse en móviles de su voluntad para hacerle obrar, todas las necesidades de la sociedad civil —cualquiera que sea la clase que la gobierne en aquel momento— tienen que pasar por la voluntad del Estado para cobrar vigencia general en forma de leyes. Pero éste es el aspecto formal del problema, que de suyo se comprende; lo que interesa conocer es el contenido de esta voluntad puramente formal —sea la del individuo o la del Estado— y saber de dónde proviene este contenido y por qué es eso precisamente lo que se quiere y no otra cosa. Si nos detenemos a indagar esto, veremos que en la historia moderna la voluntad del Estado obedece, en general, a las necesidades variables de la sociedad civil, a la supremacía de tal o cual clase y, en última instancia, al

desarrollo de las fuerzas productivas y de las condiciones de intercambio.

Y si aún en una época como la moderna, con sus gigantescos medios de producción y de comunicaciones, el Estado no es un campo independiente, con un desarrollo propio, sino que su existencia y su desarrollo se explican, en última instancia, por las condiciones económicas de vida de la sociedad, con tanta mayor razón tenía que ocurrir esto en todas las épocas anteriores, en que la producción de la vida material de los hombres no se llevaba a cabo con recursos tan abundantes y en que, por tanto, la necesidad de esta producción debía ejercer un imperio mucho más considerable todavía sobre los hombres. Si aún hoy, en los tiempos de la gran industria y de los ferrocarriles, el Estado no es, en general, más que el reflejo en forma sintética de las necesidades económicas de la clase que gobierna la producción, mucho más tuvo que serlo en aquella época, en que una generación de hombres tenía que invertir una parte mucho mayor de su vida en la satisfacción de sus necesidades materiales y, por consiguiente, dependía de éstas mucho más de lo que hoy nosotros. Las investigaciones históricas de épocas anteriores, cuando se detienen seriamente en este aspecto, confirman más que sobradamente esta conclusión; aquí no podemos pararnos, naturalmente, a tratar de esto.

Si el Estado y el Derecho público se hallan gobernados por las relaciones económicas, también lo estará, como es lógico, el Derecho privado, ya que éste se limita, en sustancia, a sancionar las relaciones económicas existentes entre los individuos y que bajo las circunstancias dadas, son las normales. La forma que esto reviste puede variar considerablemente. Puede

ocurrir, como ocurre en Inglaterra, a tono con todo el desarrollo nacional de aquel país, que se conserven en gran parte las formas del antiguo Derecho feudal, infundiéndoles un contenido burgués, y hasta asignando directamente un significado burgués al nombre feudal. Pero puede tomarse también como base, como se hizo en el continente europeo, el primer Derecho universal de una sociedad productora de mercancías, el Derecho romano, con su formulación insuperablemente precisa de todas las relaciones jurídicas esenciales que pueden existir entre los simples poseedores de mercancías (comprador y vendedor, acreedor y deudor, contratos, obligaciones, etcétera). Para honra y provecho de una sociedad que es todavía pequeñoburguesa y semifeudal, puede reducirse este Derecho, sencillamente por la práctica judicial, a su propio nivel (Derecho general alemán), o bien con ayuda de unos juristas supuestamente ilustrados y moralizantes, se lo puede recopilar en un Código propio, ajustado al nivel de esa sociedad. Código que, en estas condiciones, no tendrá más remedio que ser también malo desde el punto de vista jurídico (Código nacional prusiano); y cabe también que, después de una gran revolución burguesa, se elabore y promulgue, con base en ese mismo Derecho romano, un Código de la sociedad burguesa tan clásico como el Código civil[22] francés. Por tanto, aunque el Derecho civil se limita a

---

22 Aquí y en adelante, Engels no entiende por "Código de Napoleón" únicamente el "Code civil" (Código civil) de Napoleón adoptado en 1804 y conocido con este nombre, sino, en el sentido lato de la palabra, todo el sistema del Derecho burgués, representado por los cinco códigos (civil, civil-procesal, comercial, penal y penal-procesal) adoptados bajo Napoleón I en los años de 1804 a 1810. Dichos códigos fueron implantados en las regiones de Alemania Occidental y Sudoccidental, conquistadas por la Francia de Napoleón, y siguieron en vigor en la provincia del Rin incluso después de la anexión de ésta a Prusia en 1815.

expresar en forma jurídica las condiciones económicas de vida de la sociedad, puede hacerlo bien o mal, según los casos.

En este Estado toma cuerpo ante nosotros el primer poder ideológico sobre los hombres. La sociedad se crea un órgano para la defensa de sus intereses comunes frente a los ataques de dentro y fuera. Este órgano es el Poder del Estado. Pero, apenas creado, este órgano se independiza de la sociedad, tanto más cuanto más se va convirtiendo en órgano de una determinada clase y más directamente impone el dominio de esta clase. La lucha de la clase oprimida contra la clase dominante asume forzosamente el carácter de una lucha política, de una lucha dirigida, en primer término, contra la dominación política de esta clase; la conciencia de la relación que guarda esta lucha política con su base económica se oscurece y puede llegar a desaparecer por completo. Si no ocurre así por entero entre los propios beligerantes, ocurre casi siempre entre los historiadores. De las antiguas fuentes sobre las luchas planteadas en el seno de la república romana, sólo Apiano nos dice claramente cuál era el pleito que allí se ventilaba en última instancia: el de la propiedad del suelo.

Pero el Estado, una vez que se erige en poder independiente frente a la sociedad, crea rápidamente una nueva ideología. En los políticos profesionales, en los teóricos del Derecho público y en los juristas que cultivan el Derecho privado, la conciencia de la relación con los hechos económicos desaparece totalmente. Como en cada caso concreto, los hechos económicos tienen que revestir la forma de motivos jurídicos para ser sancionados en forma de ley y como para ello hay que tener en cuenta también, como es lógico, todo el sistema jurídico vigente, se pretende que

la forma jurídica lo sea todo y el contenido económico nada. El Derecho público y el Derecho privado se consideran como dos campos independientes, con su desarrollo histórico propio; campos que permiten y exigen por sí mismos una construcción sistemática, mediante la extirpación consecuente de todas las contradicciones internas.

Las ideologías aún más elevadas, es decir, las que se alejan todavía más de la base material, de la base económica, adoptan la forma de filosofía y de religión. Aquí, la concatenación de las ideas con sus condiciones materiales de existencia aparece cada vez más embrollada, cada vez más oscurecida por la interposición de eslabones intermedios. Pero, no obstante, existe. Todo el período del Renacimiento, desde mediados del siglo XV, fue en esencia un producto de las ciudades y por tanto de la burguesía, y lo mismo cabe decir de la filosofía desde entonces renaciente; su contenido no era, en sustancia, más que la expresión filosófica de las ideas correspondientes al proceso de desarrollo de la pequeña y mediana burguesía hacia la gran burguesía. Esto se ve con bastante claridad en los ingleses y franceses del siglo pasado, muchos de los cuales tenían tanto de economistas como de filósofos, y también hemos comprobado más arriba en la escuela hegeliana.

Detengámonos, sin embargo, un momento en la religión, por ser éste el campo que más alejado y más desligado parece estar de la vida material. La religión nació en una época muy primitiva, de las ideas confusas, selváticas que los hombres se formaban acerca de su propia naturaleza y de la naturaleza exterior que los rodeaba. Pero toda ideología, una vez que surge, se desarrolla en conexión con el material de ideas dado,

desarrollándolo y transformándolo a su vez; de otro modo no sería una ideología, es decir, una labor sobre ideas concebidas como entidades con propia sustantividad, con un desarrollo independiente y sometidas tan sólo a sus leyes propias. Estos hombres ignoran forzosamente que las condiciones materiales de la vida del hombre, en cuya cabeza se desarrolla este proceso ideológico, son las que determinan, en última instancia, la marcha de tal proceso, pues si no lo ignorasen, se habría acabado toda la ideología. Por tanto, estas representaciones religiosas primitivas, comunes casi siempre a todo un grupo de pueblos afines, se desarrollan al deshacerse el grupo, de un modo peculiar en cada pueblo, según las condiciones de vida que le son dadas; y este proceso ha sido puesto de manifiesto en detalle por la mitología comparada en una serie de grupos de pueblos, principalmente en el grupo ario (el llamado grupo indo-europeo).

Los dioses, moldeados de este modo en cada pueblo, eran dioses nacionales, cuyo reino no pasaba de las fronteras del territorio que estaban llamados a proteger, ya que del otro lado había otros dioses indiscutibles que llevaban la batuta. Estos dioses sólo podían seguir viviendo en la mente de los hombres mientras existiese su nación, y morían al mismo tiempo que ella. Este ocaso de las antiguas nacionalidades lo trajo el imperio romano mundial, y no vamos a estudiar aquí las condiciones económicas que determinaron el origen de éste. Caducaron los viejos dioses nacionales, e incluso los romanos, que habían sido cortados simplemente por el patrón de los reducidos horizontes de la ciudad de Roma; la necesidad de complementar el imperio mundial con una religión mundial se revela con claridad

en los esfuerzos que se hacían por levantar altares e imponer acatamiento, en Roma, junto a los dioses propios, a todos los dioses extranjeros un poco respetables. Pero una nueva religión mundial no se fabrica así, por decreto imperial. La nueva religión mundial, el cristianismo, había ido naciendo calladamente, mientras tanto, de una mezcla de la teología oriental universalizada, sobre todo de la judía, y de la filosofía griega vulgarizada, principalmente de la estoica. Qué aspecto presentaba en sus orígenes esta religión es lo que hay que investigar pacientemente, pues su faz oficial, tal como nos la transmite la tradición, sólo es la que se ha presentado como religión del Estado, después de adaptada para este fin por el Concilio de Nicea[23]. Pero el simple hecho de que ya a los 250 años de existencia se la erigiese en religión del Estado demuestra que era la religión que cuadraba a las circunstancias de los tiempos. En la Edad Media, a medida que el feudalismo se desarrollaba, el cristianismo asumía la forma de una religión adecuada a este régimen, con su correspondiente jerarquía feudal. Y al aparecer la burguesía, se desarrolló frente al catolicismo feudal la herejía protestante, que tuvo sus orígenes en el sur de Francia con los albigenses[24], coincidiendo con el apogeo de las ciudades de aquella región. La Edad Media anexionó a la teología, convirtió en apéndices suyos todas las demás formas ideológicas: la filosofía, la política, la jurisprudencia. Con ello, obligaba

---

23 *Concilio de Nicea*: el primer concilio ecuménico de los obispos de la Iglesia cristiana del imperio romano, convocado en el año 325 por el emperador Constantino I en la ciudad de Nicea (Asia Menor). El concilio determinó el símbolo de la fe obligatorio para todos los cristianos.

24 Los *albigenses* (nombre derivado de la ciudad de Albí, en el sur de Francia) constituían una secta religiosa que en los siglos XII y XIII encabezó el movimiento dirigido contra la Iglesia católica romana.

a todo movimiento social y político a revestir una forma teológica; a los espíritus de las masas, cebados exclusivamente con religión, no había más remedio que prestarles sus propios intereses vestidos con ropaje religioso, si se quería levantar una gran tormenta. Y como la burguesía, que crea en las ciudades desde el primer momento un apéndice de plebeyos desposeídos, jornaleros y servidores de todo género, que no pertenecían a ningún estamento social reconocido y que eran los precursores del proletariado moderno, también la herejía protestante se desdobla muy pronto en un ala burguesa-moderada y en otra plebeya-revolucionaria, execrada por los mismos herejes burgueses.

La imposibilidad de exterminar la herejía protestante correspondía a la invencibilidad de la burguesía en ascenso. Cuando esta burguesía era ya lo bastante fuerte, su lucha con la nobleza feudal, que hasta entonces había tenido carácter predominantemente local, comenzó a tomar proporciones nacionales. La primera acción de gran envergadura se desarrolló en Alemania: fue la llamada Reforma. La burguesía no era lo suficientemente fuerte ni estaba lo suficientemente desarrollada, para poder unir bajo su bandera a los demás estamentos rebeldes: los plebeyos de las ciudades, la nobleza baja rural y los campesinos. Primero fue derrotada la nobleza; los campesinos se alzaron en una insurrección que marca el punto culminante de todo este movimiento revolucionario; las ciudades los dejaron solos, y la revolución fue estrangulada por los ejércitos de los príncipes feudales, que se aprovecharon de este modo de todas las ventajas de la victoria. A partir de este momento, Alemania desaparece por tres siglos del concierto

de las naciones que intervienen con propia personalidad en la historia. Pero al lado del alemán Lutero estaba el francés Calvino, quien, con una nitidez auténticamente francesa, hizo pasar a primer plano el carácter burgués de la Reforma y republicanizó y democratizó la Iglesia. Mientras que la Reforma luterana se estancaba en Alemania y arruinaba a este país, la Reforma calvinista servía de bandera a los republicanos de Ginebra, de Holanda, de Escocia; emancipaba a Holanda de España y del imperio alemán[25] y suministraba el ropaje ideológico para el segundo acto de la revolución burguesa, que se desarrolló en Inglaterra. Aquí, el calvinismo se acreditó como el auténtico disfraz religioso de los intereses de la burguesía de aquella época, razón por la cual no logró tampoco su pleno reconocimiento cuando, en 1689, la revolución se cerró con el pacto de una parte de la nobleza con los burgueses[26]. La Iglesia oficial anglicana fue restaurada de nuevo, pero no bajo su forma anterior, como una especie de catolicismo, con el rey por Papa, sino fuertemente calvinizada. La antigua Iglesia del Estado había festejado el alegre domingo católico, combatiendo el aburrido domingo calvinista; la nueva, aburguesada, volvió a introducir éste, que todavía hoy adorna a Inglaterra.

En Francia, la minoría calvinista fue reprimida, catolizada o expulsada en 1685; pero, ¿de qué sirvió esto? Ya por entonces estaba en plena actividad el librepensador Pierre Bayle, y

---

25 En el período de 1477 a 1555, Holanda formaba parte del Sacro Imperio Romano Germánico, viéndose después de la división de éste bajo la dominación de España. Hacia fines de la revolución burguesa del siglo XVI, Holanda se liberó de la dominación española y se constituyó en república burguesa independiente.

26 Se alude a la "revolución gloriosa" en Inglaterra.

en 1694 nacía Voltaire. Las medidas de violencia de Luis XIV no sirvieron más que para facilitar a la burguesía francesa la posibilidad de hacer su revolución bajo formas irreligiosas y exclusivamente políticas, las únicas que cuadran a la burguesía avanzada. En las Asambleas nacionales ya no se sentaban protestantes, sino librepensadores. Con esto, el cristianismo entraba en su última fase. Ya no podía servir de ropaje ideológico para envolver las aspiraciones de una clase progresiva cualquiera; se fue convirtiendo, cada vez más, en patrimonio privativo de las clases dominantes, quienes lo emplean como mero instrumento de gobierno para tener a raya a las clases inferiores. Y cada una de las distintas clases utiliza para este fin su propia y congruente religión: los terratenientes aristocráticos, el jesuitismo católico o la ortodoxia protestante; los burgueses liberales y radicales, el racionalismo; siendo indiferente, para estos efectos, que los señores crean o no, ellos mismos, en sus respectivas religiones.

Vemos pues que la religión, una vez creada, contiene siempre una materia tradicional, ya que la tradición es, en todos los campos ideológicos, una gran fuerza conservadora. Pero los cambios que se producen en esta materia brotan de las relaciones de clase, y por tanto de las relaciones económicas de los hombres que efectúan estos cambios. Y aquí, basta con lo que queda apuntado.

Las anteriores consideraciones no pretenden ser más que un bosquejo general de la interpretación marxista de la historia; a lo sumo, unos cuantos ejemplos para ilustrarla. La prueba ha de suministrarse a la luz de la misma historia, y creemos poder afirmar que esta prueba ha sido ya

suministrada suficientemente en otras obras. Esta interpretación pone fin a la filosofía en el campo de la historia, exactamente lo mismo que la concepción dialéctica de la naturaleza hace la filosofía de la naturaleza tan innecesaria como imposible. Ahora, ya no se trata de sacar de la cabeza las concatenaciones de las cosas, sino de descubrirlas en los mismos hechos. A la filosofía desahuciada de la naturaleza y de la historia no le queda más refugio que el reino del pensamiento puro, en lo que aún queda en pie de él: la teoría de las leyes del mismo proceso de pensar, la lógica y la dialéctica.

★

Con la revolución de 1848, la Alemania "culta" rompió con la teoría y abrazó el camino de la práctica. La pequeña industria, basada en el trabajo manual y la manufactura, cedió el puesto a una auténtica gran industria. Alemania volvió a comparecer en el mercado mundial; el nuevo imperio pequeño-alemán[27] acabó, por lo menos, con los males más agudos que la profusión de pequeños Estados; los restos del feudalismo y el régimen burocrático ponían, como otros tantos, obstáculos en este camino de progreso. Pero en la medida en que la especulación abandonaba el cuarto de estudio del filósofo para levantar su templo en la Bolsa, la Alemania culta perdía aquel gran sentido teórico que había hecho famosa a esta nación durante la época de su mayor humillación política: el sentido para la investigación

27 Término con que se designaba el imperio alemán (sin Austria), fundado en 1871 bajo la hegemonía de Prusia.

puramente científica, sin atender a que los resultados obtenidos fuesen o no aplicables prácticamente y atentasen o no contra las ordenanzas de la policía. Cierto es que las Ciencias Naturales oficiales de Alemania, sobre todo en el campo de las investigaciones específicas, se mantuvieron a la altura de los tiempos, pero ya la revista norteamericana *Science* observaba con razón que los progresos decisivos realizados en el campo de las grandes concatenaciones entre los hechos aislados, su generalización en forma de leyes, tienen hoy por sede principal a Inglaterra y no, como antes, a Alemania. Y en el campo de las ciencias históricas, incluyendo la Filosofía, con la filosofía clásica ha desaparecido de raíz aquel antiguo espíritu teórico indomable, viniendo a ocupar su puesto un vacuo eclecticismo y una angustiosa preocupación por la carrera y los ingresos, rayana en el más vulgar arribismo. Los representantes oficiales de esta ciencia se han convertido en los ideólogos descarados de la burguesía y del Estado existente; y esto, en un momento en que ambos son francamente hostiles a la clase obrera.

Sólo en la clase obrera perdura, sin decaer, el sentido teórico alemán. Aquí no hay nada que lo desarraigue; aquí, no hay margen para preocupaciones de arribismo, de lucro, de protección dispensada de lo alto; por el contrario, cuanto más audaces e intrépidos son los avances de la ciencia, mejor se armonizan con los intereses y las aspiraciones de los obreros. La nueva tendencia, que ha descubierto en la historia de la evolución del trabajo la clave para comprender toda la historia de la sociedad, se dirigió preferentemente, desde el primer momento, a la clase obrera y encontró en ella la acogida que ni buscaba ni esperaba

en la ciencia oficial. El movimiento obrero de Alemania es el heredero de la filosofía clásica alemana.

FEDERICO ENGELS

Introducción a La Dialéctica de la Naturaleza

Las modernas Ciencias Naturales, las únicas que han alcanzado un desarrollo científico, sistemático y completo, en contraste con las geniales intuiciones filosóficas que los antiguos aventuraran acerca de la naturaleza, y con los descubrimientos de los árabes, muy importantes pero esporádicos y en la mayoría de los casos perdidos sin aportar el menor resultado positivo; las modernas Ciencias Naturales, como casi toda la nueva historia, datan de la gran época que nosotros, los alemanes, llamamos la Reforma –según la desgracia nacional que entonces nos aconteciera–, los franceses Renaissance y los italianos Cinquencento[28], si bien ninguna de estas denominaciones refleja con toda plenitud su contenido.

Es ésta la época que comienza con la segunda mitad del siglo XV. El poder real, apoyándose en los habitantes de las ciudades, quebrantó el poderío de la nobleza feudal y estableció grandes monarquías, basadas esencialmente en el principio nacional y en cuyo seno se desarrollaron las naciones europeas modernas y la moderna sociedad burguesa. Mientras los habitantes de las ciudades y los nobles hallábanse aún enzarzados en su lucha,

28 Literalmente: los años quinientos, es decir, el siglo XVI.

la guerra campesina en Alemania[29] apuntó proféticamente las futuras batallas de clase: en ella no sólo salieron a la arena los campesinos insurreccionados —esto no era nada nuevo—, sino que tras ellos aparecieron los antecesores del proletariado moderno, enarbolando la bandera roja y con la reivindicación de la propiedad común de los bienes en sus labios.

En los manuscritos salvados en la caída de Bizancio, en las estatuas antiguas excavadas en las ruinas de Roma, un nuevo mundo —la Grecia antigua— se ofreció a los ojos atónitos de Occidente. Los espectros del medioevo se desvanecieron ante aquellas formas luminosas; en Italia se produjo un inusitado florecimiento del arte, que vino a ser como un reflejo de la antigüedad clásica y que jamás volvió a repetirse. En Italia, Francia y Alemania nació una literatura nueva, la primera literatura moderna. Poco después llegaron las épocas clásicas de la literatura en Inglaterra y en España. Los límites del viejo "*orbis terrarum*"[30] fueron rotos; sólo entonces fue descubierto el mundo, en el sentido propio de la palabra, y se sentaron las bases para el subsecuente comercio mundial y para el paso del artesanado a la manufactura, que a su vez sirvió de punto de partida a la gran industria moderna. Fue abatida la dictadura espiritual de la Iglesia. La mayoría de los pueblos germanos se sacudió su yugo y abrazó la religión protestante, mientras que entre los pueblos románicos iba echando raíces cada vez más profundas y desbrozando el camino al materialismo del siglo

---

29 Se alude a la Gran Guerra campesina en Alemania de 1524 a 1525.

30 "*Orbis terrarum*". Textualmente: círculo de las tierras; así llamaban los antiguos romanos el mundo, la Tierra.

XVIII una serena libertad de pensamiento, heredada de los árabes y nutrida por la filosofía griega, de nuevo descubierta.

Fue ésta la mayor revolución progresiva que la humanidad había conocido hasta entonces; fue una época que requería titanes y que engendró titanes por la fuerza del pensamiento, por la pasión y el carácter, por la universalidad y la erudición. De los hombres que echaron los cimientos del actual dominio de la burguesía podrá decirse lo que se quiera, pero, en ningún modo, que pecasen de limitación burguesa. Por el contrario: todos ellos se hallaban dominados, en mayor o menor medida, por el espíritu de aventuras inherente a la época. Entonces casi no había ni un solo gran hombre que no hubiera realizado lejanos viajes, no hablara cuatro o cinco idiomas y no brillase en varios dominios de la ciencia y de la técnica. Leonardo da Vinci no sólo fue un gran pintor, sino un eximio matemático, mecánico e ingeniero, al que debemos importantes descubrimientos en las más distintas ramas de la física. Alberto Durero fue pintor, grabador, escultor, arquitecto y, además, ideó un sistema de fortificación que encerraba pensamientos desarrollados mucho después por Montalembert y la moderna ciencia alemana de la fortificación. Maquiavelo fue hombre de Estado, historiador, poeta y, por añadidura, el primer escritor militar digno de mención de los tiempos modernos. Lutero no sólo limpió los establos de Augías de la Iglesia, sino también los del idioma alemán; fue el padre de la prosa alemana contemporánea y compuso la letra y la música del himno triunfal que llegó a ser "La Marsellesa" del siglo XVI[31]. Los héroes de

31 Engels se refiere al coral de Lutero "Ein feste Burg ist unser Gott" ("El Señor es nuestro firme baluarte"). E. Heine, en su obra *Historia de la religión y la filosofía en Alemania*, segundo

aquellos tiempos aún no eran esclavos de la división del trabajo, cuya influencia comunica a la actividad de los hombres —como podemos observarlo en muchos de sus sucesores— un carácter limitado y unilateral. Lo que más caracterizaba a dichos héroes era que casi todos ellos vivían plenamente los intereses de su tiempo, participaban de manera activa en la lucha práctica, se sumaban a un partido u otro y luchaban, unos con la palabra y la pluma, otros con la espada y otros con ambas cosas a la vez. De aquí la plenitud y la fuerza de carácter que hacen de ellos hombres de una sola pieza. Los sabios de gabinete eran en el entonces una excepción; eran hombres de segunda o tercera fila o prudentes filisteos que no deseaban pillarse los dedos.

En aquellos tiempos, también las Ciencias Naturales se desarrollaban en medio de la revolución general y eran revolucionarias hasta lo más hondo, pues aún debían conquistar el derecho a la existencia. Al lado de los grandes italianos que dieron nacimiento a la nueva filosofía, las Ciencias Naturales dieron sus mártires a las hogueras y las prisiones de la Inquisición. Es de notar que los protestantes aventajaron a los católicos en sus persecuciones contra la investigación libre de la naturaleza. Calvino quemó a Servet cuando éste se hallaba ya en el umbral del descubrimiento de la circulación de la sangre y lo tuvo dos horas asándose vivo; la Inquisición, por lo menos, se dio por satisfecha con quemar simplemente a Giordano Bruno.

El acto revolucionario con que las Ciencias Naturales declararon su independencia y parecieron repetir la acción de Lutero, cuando éste quemó la bula del papa, fue la publicación de la obra inmortal en que Copérnico, si bien tímidamente y, por decirlo

tomo, llama a este canto "La Marsellesa de la Reforma".

así, en su lecho de muerte, arrojó el guante a la autoridad de la Iglesia en las cuestiones de la naturaleza[32]. De aquí data la emancipación de las Ciencias Naturales respecto a la teología, aunque la lucha por algunas reclamaciones recíprocas se ha prolongado hasta nuestros días y en ciertas mentes aún hoy dista mucho de haber terminado. Pero a partir de entonces se operó a pasos agigantados el desarrollo de la ciencia, y puede decirse que este desarrollo se ha intensificado proporcionalmente al cuadrado de la distancia (en el tiempo) que lo separa de su punto de partida. Pareció como si fuera necesario demostrar al mundo que a partir de entonces para el producto supremo de la materia orgánica, para el espíritu humano, regía una ley del movimiento que era inversa a la ley del movimiento que regía para la materia inorgánica.

La tarea principal en el primer período de las Ciencias Naturales, período que acababa de empezar, consistía en dominar el material que se tenía a mano. En la mayor parte de las ramas hubo que empezar por lo más elemental. Todo lo que la antigüedad había dejado en herencia eran Euclides y el sistema solar de Tolomeo, y los árabes, la numeración decimal, los rudimentos del álgebra, los numerales modernos y la alquimia; el medioevo cristiano no había dejado nada. En tal situación era inevitable que el primer puesto lo ocuparan las Ciencias Naturales más elementales: la mecánica de los cuerpos terrenos y celestes y, al mismo tiempo, como auxiliar de ella, el descubrimiento y el perfeccionamiento de los métodos

32 Copérnico recibió el ejemplar de su libro *De Revolutionibus Orbium Coelestium (De las revoluciones de los círculos celestiales)* en el que exponía el sistema heliocéntrico del mundo, el 24 de mayo (calendario juliano) de 1543, el día de su muerte.

matemáticos. En este dominio se consiguieron grandes realizaciones. A fines de este período, caracterizado por Newton y Linneo, vemos que estas ramas de la ciencia han llegado a cierto tope. En lo fundamental fueron establecidos los métodos matemáticos más importantes: la geometría analítica, principalmente por Descartes, los logaritmos, por Neper, y los cálculos diferencial e integral, por Leibniz y, quizá, por Newton. Lo mismo puede decirse de la mecánica de los cuerpos sólidos, cuyas leyes principales fueron halladas de una vez y para siempre. Finalmente, en la astronomía del sistema solar Kepler descubrió las leyes del movimiento planetario, y Newton las formuló desde el punto de vista de las leyes generales del movimiento de la materia. Las demás ramas de las Ciencias Naturales estaban muy lejos de haber alcanzado incluso este tope preliminar. La mecánica de los cuerpos líquidos y gaseosos sólo fue elaborada con mayor amplitud a fines del período indicado. [Torricelli en conexión con la regulación de los torrentes de los Alpes][33]. La Física propiamente dicha se hallaba aún en pañales, excepción hecha de la Óptica, que alcanzó realizaciones extraordinarias impulsada por las necesidades prácticas de la astronomía. La Química acababa de liberarse de la alquimia merced a la teoría del flogisto[34]. La Geología aún no había salido del estado embrionario que representaba la mineralogía, y por ello la paleontología no podía existir aún.

---

33 Aquí y en los casos siguientes damos en paréntesis cuadrados las palabras escritas por Engels en los márgenes del manuscrito.

34 Teoría en boga entre los químicos de los siglos XVII-XVIII. Según dicha teoría, el proceso de la combustión de los cuerpos venía determinado por la existencia en ellos de una substancia especial: el flogisto. M. Lomonósov (1711-1765) y A. Lavoisier (1743-1794) demostraron la inconsistencia de la teoría del flogisto.

Finalmente, en el dominio de la Biología la preocupación principal era todavía la acumulación y clasificación elemental de un inmenso acervo de datos no sólo botánicos y zoológicos, sino también anatómicos y fisiológicos en el sentido propio de la palabra. Casi no podía hablarse aún de la comparación de las distintas formas de vida ni del estudio de su distribución geográfica, condiciones climatológicas y demás condiciones de existencia. Aquí únicamente la Botánica y la Zoología, gracias a Linneo, alcanzaron una estructuración relativamente acabada.

Pero lo que caracteriza mejor que nada este período es la elaboración de una peculiar concepción del mundo, en la que el punto de vista más importante es la idea de la *inmutabilidad absoluta de la naturaleza*. Según esta idea, la naturaleza, independientemente de la forma en que hubiese nacido, una vez presente permanecía siempre inmutable mientras existiera. Los planetas y sus satélites, una vez puestos en movimiento por el misterioso "primer impulso", seguían eternamente, o por lo menos hasta el fin de todas las cosas, sus elipses prescritas. Las estrellas permanecían eternamente fijas e inmóviles en sus sitios, manteniéndose unas a otras en ellos en virtud de la "gravitación universal". La Tierra permanecía inmutable desde que apareciera o —según el punto de vista— desde su creación. Las "cinco partes del mundo" habían existido siempre, y siempre habían tenido los mismos montes, valles y ríos, el mismo clima, la misma flora y la misma fauna, excepción hecha de lo que había sido cambiado o transplantado por el hombre. Las especies vegetales y animales habían sido establecidas de una vez para siempre al aparecer, cada individuo

siempre producía otros iguales a él, y Linneo hizo ya una gran concesión al admitir que en algunos lugares, gracias al cruce, podían haber surgido nuevas especies. En oposición a la historia de la humanidad, que se desarrolla en el tiempo, a la historia natural se le atribuía exclusivamente el desarrollo en el espacio. Se negaba todo cambio, todo desarrollo en la naturaleza. Las Ciencias Naturales, tan revolucionarias al principio, se vieron frente a una naturaleza conservadora hasta la médula, en la que todo seguía siendo como había sido en el principio y en la que todo debía continuar, hasta el fin del mundo o eternamente, tal y como fuera desde el principio mismo de las cosas.

Las Ciencias Naturales de la primera mitad del siglo XVIII se hallaban tan por encima de la antigüedad griega en cuanto al volumen de sus conocimientos e incluso en cuanto a la sistematización de los datos, como por debajo en cuanto a la interpretación de los mismos, en cuanto a la concepción general de la naturaleza. Para los filósofos griegos el mundo era en esencia algo surgido del caos, algo que se había desarrollado, que había llegado a ser. Para todos los naturalistas del período que estamos estudiando el mundo era algo osificado, inmutable, y para la mayoría de ellos algo creado de golpe y porrazo. La ciencia estaba aún profundamente empantanada en la teología. En todas partes buscaba y encontraba como causa primera un impulso exterior, que no se debía a la propia naturaleza.

Si la atracción, llamada pomposamente por Newton "gravitación universal", se concibe como una propiedad esencial de la materia, ¿de dónde proviene la incomprensible fuerza tangencial que dio origen a las órbitas de los planetas? ¿Cómo surgieron las innumerables especies vegetales y animales?

¿Y cómo, en particular, surgió el hombre, respecto al cual se está de acuerdo en que no existe de toda la eternidad? Al responder a estas preguntas, las Ciencias Naturales se limitaban con harta frecuencia a hacer responsable de todo al creador. Al comienzo de este período, Copérnico expulsó de la ciencia la teología; Newton cierra esta época con el postulado del primer impulso divino. La idea general más elevada, alcanzada por las Ciencias Naturales del período considerado, es la de la congruencia del orden establecido en la naturaleza; la teleología vulgar de Wolff, según la cual los gatos fueron creados para devorar a los ratones, los ratones para ser devorados por los gatos y toda la naturaleza para demostrar la sabiduría del creador. Hay que señalar los grandes méritos de la filosofía de la época que, a pesar de la limitación de las Ciencias Naturales contemporáneas, no se desorientó y –comenzando por Spinoza y acabando por los grandes materialistas franceses– esforzóse tenazmente para explicar el mundo partiendo del mundo mismo y dejando la justificación detallada de esta idea a las Ciencias Naturales del futuro.

Incluyo también en este período a los materialistas del siglo XVIII, porque no disponían de otros datos de las Ciencias Naturales que los descritos más arriba. La obra de Kant, que posteriormente hiciera época, no llegaron a conocerla y Laplace apareció mucho después de ellos[35]. No olvidemos que si bien los

35 Trátase del libro de Kant *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (Historia general de la naturaleza y teoría del cielo)*, publicado anónimo en 1755. En dicha obra se exponía la hipótesis cosmogónica de Kant, según la cual el sistema solar se habrá desarrollado a partir de una nebulosa originaria. Laplace expuso por vez primera su hipótesis acerca de la formación del sistema solar en el último capítulo de su obra *Exposition du système du monde (Exposición del sistema del mundo)*, 1796.

progresos de la ciencia abrieron numerosas brechas en esa caduca concepción de la naturaleza, toda la primera mitad del siglo XIX se encontró, pese a todo, bajo su influjo; en esencia, incluso hoy continúan enseñándola en todas las escuelas[36].

La primera brecha en esta concepción fosilizada de la naturaleza no fue abierta por un naturalista, sino por un filósofo. En 1755 apareció la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* de Kant. La cuestión del primer impulso fue eliminada; la Tierra y todo el sistema solar aparecieron como algo que había *devenido* en el transcurso del tiempo. Si la mayoría aplastante de los naturalistas no hubiese sentido hacia el pensamiento la aversión que Newton expresara en la advertencia: "¡Física, ten cuidado de la metafísica!", el genial descubrimiento de Kant les hubiese permitido hacer deducciones que habrían puesto fin a su interminable extravío por sinuosos vericuetos, y ahorrado el tiempo y el esfuerzo derrochados copiosamente al seguir falsas direcciones, porque el descubrimiento de Kant era el punto de partida para todo progreso ulterior. Si la Tierra era algo que había llegado a ser, los que también habían llegado a ser eran sus estados geológico, geográfico y climático, así

---

36 Cuán firmemente se aferraba en 1861 a estas concepciones un hombre cuyos trabajos científicos proporcionaron mucho y muy valioso material. Para superarlas lo demuestran las siguientes palabras clásicas: "El mecanismo entero de nuestro sistema solar tiende, por todo cuanto hemos logrado comprender, a la preservación de lo que existe, a su existencia prolongada e inmutable. Del mismo modo que ni un solo animal y ni una sola planta en la Tierra se han hecho más perfectos o, en general, diferentes desde los tiempos más remotos, del mismo modo que en todos los organismos observamos únicamente estadios de *contigüidad*, y no de *sucesión*, del mismo modo que nuestro propio género ha permanecido siempre el mismo corporalmente, la mayor diversidad de los cuerpos celestes coexistentes no nos da derecho a suponer que estas formas sean meramente distintas fases del desarrollo; por el contrario, todo lo creado es *igualmente* perfecto de por sí". (Mädler, *Astronomía popular*, p. 316, 5ª edición, Berlín, 1861). (Nota de Engels). Se refiere al libro: Mädler J. H., *Der Wunderbau des Weltalls oder populäre Astronomie*, Berlin, 5 Aufl, 1861.

como sus plantas y animales; la Tierra no sólo debía tener su historia de coexistencia en el espacio, sino también de sucesión en el tiempo. Si las Ciencias Naturales hubieran continuado sin tardanza y de manera resuelta las investigaciones en esta dirección, hoy estarían mucho más adelantadas.

Pero, ¿qué podría dar de bueno la filosofía? La obra de Kant no proporcionó resultados inmediatos hasta que, muchos años después, Laplace y Herschel no desarrollaron su contenido y no la fundamentaron con mayor detalle, preparando así, gradualmente, la admisión de la "hipótesis de las nebulosas"[37]. Descubrimientos posteriores dieron por fin la victoria a esta teoría; los más importantes, entre dichos descubrimientos, fueron: el del movimiento propio de las estrellas fijas, la demostración de que en el espacio cósmico existe un medio resistente y la prueba, suministrada por el análisis espectroscópico, de la identidad química de la materia cósmica y la existencia –supuesta por Kant– de masas nebulosas incandescentes. [La influencia retardadora de las mareas en la rotación de la Tierra, también supuesta por Kant, sólo ahora ha sido comprendida].

Sin embargo, puede dudarse de que la mayoría de los naturalistas hubiera adquirido pronto conciencia de la contradicción entre la idea de una Tierra sujeta a cambios y la teoría de la inmutabilidad de los organismos que se encuentran en ella, si la naciente concepción de que la tierra no *existe* simplemente, sino que se encuentra en un proceso de *devenir y de cambio,* no se hubiera visto apoyada por otro lado. Nació la Geología y no sólo descubrió estratos geológicos formados unos después de

37 Se refiere a la hipótesis que supone los astros procedentes de nebulosas en estado de incandescencia.

otros y situados unos sobre otros, sino la presencia en ellos de caparazones, de esqueletos de animales extintos y de troncos, hojas y frutos de plantas que hoy ya no existen. Se imponía reconocer que no sólo la Tierra, tomada en su conjunto, tenía su historia en el tiempo, sino que también la tenían su superficie y los animales y plantas en ella existentes. Al principio esto no se reconocía de muy buena gana. La teoría de Cuvier acerca de los cataclismos de la Tierra era revolucionaria de palabra y reaccionaria de hecho. Sustituía un único acto de creación divina por una serie de actos de creación, haciendo del milagro una palanca principal de la naturaleza. Lyell fue el primero que introdujo el sentido común en la geología, sustituyendo las revoluciones repentinas, antojo del creador, por el efecto gradual de una lenta transformación de la Tierra[38].

La teoría de Lyell era más incompatible que todas las anteriores con la admisión de la constancia de las especies orgánicas. La idea de la transformación gradual de la corteza terrestre –y de las condiciones de vida en la misma– llevaba de modo directo a la teoría de la transformación gradual de los organismos y de su adaptación al medio cambiante, llevaba a la teoría de la variabilidad de las especies. Sin embargo, la tradición es una fuerza poderosa no sólo en la Iglesia católica, sino también en las Ciencias Naturales. Durante largos años el mismo Lyell no advirtió esta contradicción, y sus discípulos, mucho menos. Ello fue debido a la división del trabajo que llegó

38 El defecto de las concepciones de Lyell –por lo menos en su forma original– consiste en que considera las fuerzas que actúan sobre la Tierra como fuerzas constantes, tanto cualitativa como cuantitativamente. Para él no existe el enfriamiento de la Tierra y ésta no se desarrolla en una dirección determinada, sino que cambia solamente de modo casual y sin conexión (Nota de Engels).

a dominar por entonces en las Ciencias Naturales, en virtud de la cual cada investigador se limitaba, más o menos, a su especialidad, siendo muy contados los que no perdieron la capacidad de abarcar el todo con su mirada.

Mientras tanto, la Física había hecho enormes progresos, cuyos resultados fueron resumidos casi simultáneamente por tres personas en 1842, año que hizo época en esta rama de las Ciencias Naturales. Mayer, en Heilbronn, y Joule, en Mánchester, demostraron la transformación del calor en fuerza mecánica y de la fuerza mecánica en calor. La determinación del equivalente mecánico del calor puso fin a todas las dudas al respecto. Mientras tanto Grove, que no era un naturalista sino un abogado inglés, demostraba, mediante una simple elaboración de los resultados sueltos ya obtenidos por la física, que todas las llamadas fuerzas físicas –la fuerza mecánica, el calor, la luz, la electricidad, el magnetismo e incluso la llamada energía química– se transformaban unas en otras en determinadas condiciones, sin que se produjera la menor pérdida de energía.

Grove probó así, una vez más, con sus investigaciones en el dominio de la física, el principio formulado por Descartes al afirmar que la cantidad de movimiento existente en el mundo es siempre la misma. Gracias a este descubrimiento, las distintas fuerzas físicas, estas "especies" constantes, por así decirlo, de la física, se diferenciaron en distintas formas del movimiento de la materia, que se transformaban unas en otras siguiendo leyes determinadas. Se desterró de la ciencia la casualidad de la existencia de tal o cual cantidad de fuerzas físicas, pues quedaron demostradas sus interconexiones

y transiciones. La Física, como antes la Astronomía, llegó a un resultado que apuntaba necesariamente el ciclo eterno de la materia en movimiento como la última conclusión de la ciencia.

El desarrollo maravillosamente rápido de la Química desde Lavoisier y, sobre todo, desde Dalton, atacó por otro costado las viejas concepciones de la naturaleza. La obtención por medios inorgánicos de compuestos, que hasta entonces sólo se habían producido en los organismos vivos, demostró que las leyes de la química tenían la misma validez para los cuerpos orgánicos que para los inorgánicos y salvó en gran parte el supuesto abismo entre la naturaleza inorgánica y la orgánica, abismo que Kant estimaba prácticamente insuperable por los siglos de los siglos.

Finalmente, también en la esfera de las investigaciones biológicas, los viajes y las expediciones científicas organizados de modo sistemático a partir de mediados del siglo pasado, el estudio más meticuloso de las colonias europeas en todas las partes del mundo por especialistas que vivían allí y, además, las realizaciones de la Paleontología, la Anatomía y la Fisiología en general, sobre todo desde que empezó a usarse sistemáticamente el microscopio y se descubrió la célula; todo esto ha acumulado tantos datos, que se ha hecho posible –y necesaria– la aplicación del método comparativo [embriología].

De una parte, la geografía física comparada permitió determinar las condiciones en que viven las distintas floras y faunas; de otra parte, se compararon unos con otros distintos organismos según sus órganos homólogos, y por cierto no sólo en el estado de madurez, sino en todas las fases de su

desarrollo. Y cuanto más profunda y exacta era esta investigación, tanto más se esfumaba el rígido sistema que suponía la naturaleza orgánica inmutable y fija. No sólo se iban haciendo más difusas las fronteras entre las distintas especies vegetales y animales, sino que se descubrieron animales, como el *anfioxo* y la *lepidosirena*[39] que parecían mofarse de toda la clasificación existente hasta entonces (*Ceratodus*. Ditto *archeopteryx*[40], etcétera); finalmente, fueron hallados organismos de los que ni siquiera se puede decir si pertenecen al mundo animal o al vegetal. Las lagunas en los anales de la paleontología iban siendo llenadas una tras otra, lo que obligaba a los más obstinados a reconocer el asombroso paralelismo existente entre la historia del desarrollo del mundo orgánico en su conjunto y la historia del desarrollo de cada organismo por separado: el hilo de Ariadna que debía indicar la salida del laberinto en que la botánica y la zoología parecían cada vez más perdidas.

Es de notar que casi al mismo tiempo que Kant atacaba la doctrina de la eternidad del sistema solar, C. F. Wolff desencadenara, en 1759, el primer ataque contra la teoría de la constancia de las especies y proclamaba la teoría de la evolución[41]. Pero lo que él sólo anticipara brillantemente tomó una forma

---

39 *Anfioxo*: pequeño animal pisciforme de cerca de 5 cm. de longitud, que fue hallado en los océanos Índico y Pacífico, cerca del archipiélago de Malaya y en el Japón, en el Mediterráneo y en el Mar Negro. Es una forma transitoria de los invertebrados a los vertebrados.
Lepidosirena: pez dipneumónido, es decir, con respiración pulmonar y branquial; fue descubierto en Sudamérica.

40 *Ceratodus*: pez dipneumónido hallado en Australia.
Archeopteryx: animal extinto, prototipo de los pájaros, que tiene al mismo tiempo algunos de los caracteres de los reptiles.

41 Se refiere a la tesis de C. F. Wolff , *Theoria generationis (La teoría de la generación)*, publicada en 1759.

concreta en manos de Oken, Lamarck y Baer y fue victoriosamente implantado en la ciencia por Darwin[42], en 1859, exactamente cien años después. Casi al mismo tiempo quedó establecido que el protoplasma y la célula, considerados hasta entonces como los últimos constituyentes morfológicos de todos los organismos, eran también formas orgánicas inferiores con existencia independiente. Todas estas realizaciones redujeron al mínimo el abismo entre la naturaleza inorgánica y la orgánica y eliminaron uno de los principales obstáculos que se alzaban ante la teoría de la evolución de los organismos. La nueva concepción de la naturaleza hallábase ya trazada en sus rasgos fundamentales: toda rigidez se disolvió, todo lo inerte cobró movimiento, toda particularidad considerada como eterna resultó pasajera, y quedó demostrado que la naturaleza se mueve en un flujo eterno y cíclico.

★

He aquí que hemos vuelto a la concepción del mundo que tenían los grandes fundadores de la filosofía griega, a la concepción de que toda la naturaleza, desde sus partículas más ínfimas hasta sus cuerpos más gigantescos, desde el grano de arena hasta el Sol, desde la protista[43] hasta el hombre, se halla en un estado perenne de nacimiento y muerte, en flujo cons-

---

42 Charles Darwin, *El origen de las especies por medio de la selección natural, o la preservación de las razas preferidas en la lucha por la vida*, Londres, 1859.

43 *Protista*: nombre que propuso Ernst Haeckel para designar un extenso grupo de organismos inferiores (unicelulares y acelulares) que, a la par de los dos reinos de organismos multicelulares (animales y vegetales), forma un tercer reino especial de la naturaleza orgánica.

tante, sujeto a incesantes cambios y movimientos. Con la sola diferencia esencial de que lo que fuera para los griegos una intuición genial es en nuestro caso el resultado de una estricta investigación científica basada en la experiencia y, por ello, tiene una forma más terminada y más clara. Es cierto que la prueba empírica de este movimiento cíclico no está exenta de lagunas, pero éstas, insignificantes en comparación con lo que se ha logrado ya establecer firmemente, son menos cada año. Además, ¿cómo puede estar dicha prueba exenta de lagunas en algunos detalles si tomamos en consideración que las ramas más importantes del saber –la Astronomía transplanetaria, la Química, la Geología– apenas si cuentan un siglo, que la Fisiología comparada apenas si tiene cincuenta años y que la forma básica de casi todo desarrollo vital, la célula, fue descubierta hace menos de cuarenta?

★

Los innumerables soles y sistemas solares de nuestra isla cósmica, limitada por los anillos estelares extremos de la Vía Láctea, se desarrollaron debido a la contracción y enfriamiento de nebulosas incandescentes, sujetas a un movimiento en torbellino cuyas leyes quizá sean descubiertas cuando varios siglos de observación nos proporcionen una idea clara del movimiento propio de las estrellas. Evidentemente, este desarrollo no se operó en todas partes con la misma rapidez. La Astronomía se ve más y más obligada a reconocer que, además de los planetas, en nuestro sistema estelar existen cuerpos opacos, soles extintos (Mädler); por otra parte (según

Secchi), una parte de las manchas nebulares gaseosas pertenece a nuestro sistema estelar como soles aún no formados, lo que no excluye la posibilidad de que otras nebulosas, como afirma Mädler, sean distantes islas cósmicas independientes, cuyo estadio relativo de desarrollo debe ser establecido por el espectroscopio.

Laplace demostró con todo detalle, y con maestría insuperada hasta la fecha, cómo un sistema solar se desarrolla a partir de una masa nebular independiente; realizaciones posteriores de la ciencia han ido probando su razón cada vez con mayor fuerza.

En los cuerpos independientes formados así –tanto en los soles como en los planetas y en sus satélites– prevalece al principio la forma de movimiento de la materia a la que hemos denominado calor. No se puede hablar de compuestos de elementos químicos ni siquiera a la temperatura que tiene actualmente el Sol; observaciones posteriores sobre éste nos demostrarán hasta qué punto el calor se transforma en electricidad o en magnetismo; ya está casi probado que los movimientos mecánicos que se operan en el Sol se deben exclusivamente al conflicto entre el calor y la gravedad.

Los cuerpos desgajados de las nebulosas se enfrían más rápidamente cuanto más pequeños son. Primero se enfrían los satélites, los asteroides y los meteoritos, del mismo modo que nuestra Luna se enfrió hace mucho. En los planetas este proceso se opera más despacio, y en el astro central, aún con mayor lentitud.

Paralelamente al enfriamiento progresivo empieza a manifestarse con fuerza creciente la interacción de las

formas físicas de movimiento que se transforman unas en otras, hasta que al fin se llega a un punto en que la afinidad química empieza a dejarse sentir, en que los elementos químicos antes indiferentes se diferencian químicamente, adquieren propiedades químicas y se combinan unos con otros. Estas combinaciones cambian de continuo con la disminución de la temperatura –que influye de un modo distinto no ya sólo en cada elemento, sino en cada combinación de elementos–; cambian con el consecuente paso de una parte de la materia gaseosa, primero al estado líquido y después al sólido y con las nuevas condiciones así creadas.

El período en que el planeta adquiere su corteza sólida y aparecen acumulaciones de agua en su superficie coincide con el período en que la importancia de su calor intrínseco disminuye más y más en comparación con el que recibe del astro central. Su atmósfera se convierte en teatro de fenómenos meteorológicos en el sentido que damos hoy a esta palabra, y su superficie, en teatro de cambios geológicos en los que los depósitos, resultado de las precipitaciones atmosféricas, van ganando cada vez mayor preponderancia sobre los efectos, lentamente menguantes, del fluido incandescente que constituye su núcleo interior.

Finalmente, cuando la temperatura ha descendido hasta tal punto –por lo menos en una parte importante de la superficie– que ya no rebasa los límites en que la albúmina es capaz de vivir, se forma, si se dan otras condiciones químicas favorables, el protoplasma vivo. Hoy aún no sabemos qué condiciones son ésas, cosa que no debe extrañarnos, ya que hasta la fecha no se ha logrado establecer la fórmula química de la albúmina;

ni siquiera conocemos cuántos albuminoides existen y sólo hace unos diez años que sabemos que la albúmina, completamente desprovista de estructura, cumple todas las funciones esenciales de la vida: la digestión, la excreción, el movimiento, la contracción, la reacción a los estímulos y la reproducción.

Pasaron seguramente miles de años antes de que se dieran las condiciones para el siguiente paso adelante y de la albúmina informe surgiera la primera célula, merced a la formación del núcleo y de la membrana. Pero con la primera célula se obtuvo la base para el desarrollo morfológico de todo el mundo orgánico; lo primero que se desarrolló, según podemos colegir tomando en consideración los datos que suministran los archivos de la paleontología, fueron innumerables especies de protistas acelulares y celulares –de ellas sólo ha llegado hasta nosotros el *Eozoon canadense*[44]– que fueron diferenciándose hasta formar las primeras plantas y los primeros animales. Y de los primeros animales se desarrollaron, esencialmente gracias a la diferenciación, incontables clases, órdenes, familiares, géneros y especies, hasta llegar a los vertebrados y finalmente, entre éstos, a la forma en la que el sistema nervioso alcanza su más pleno desarrollo y en que la naturaleza adquiere conciencia de sí misma en la persona del hombre.

También el hombre surge por la diferenciación, y no sólo como individuo –desarrollándose a partir de un simple óvulo hasta formar el organismo más complejo que produce la naturaleza–, sino también en el sentido histórico. Cuando después de una lucha de milenios la mano se diferenció por fin de los

---

44 *Eozoon canadense*: mineral hallado en el Canadá y que se creyó un fósil de los primeros organismos. En 1878 Carlos Möbius demostró que este mineral no era de origen orgánico.

pies y se llegó a la actitud erecta, el hombre se hizo distinto del mono y quedó sentada la base para el desarrollo del lenguaje articulado y para el poderoso desarrollo del cerebro, que desde entonces ha abierto un abismo infranqueable entre el hombre y el mono. La especialización de la mano implica la aparición de la *herramienta*, y ésta implica actividad específicamente humana, la acción recíproca transformadora del hombre sobre la naturaleza, la producción. También los animales tienen herramientas en el sentido más estrecho de la palabra, pero sólo como miembros de su cuerpo: la hormiga, la abeja, el castor; los animales también producen, pero el efecto de su producción sobre la naturaleza que les rodea es en relación a esta última igual a cero. Únicamente el hombre ha logrado imprimir su sello a la naturaleza, y no sólo llevando plantas y animales de un lugar a otro, sino modificando incluso el aspecto y el clima del lugar en que mora, modificando las propias plantas y los animales hasta tal punto, que los resultados de su actividad sólo pueden desaparecer con la extinción general del globo terrestre. Y esto lo ha conseguido el hombre, ante todo y sobre todo, valiéndose de la *mano*. Hasta la máquina de vapor, que es hoy por hoy su herramienta más poderosa para la transformación de la naturaleza, depende en fin de cuentas, como herramienta, de la actividad de las manos. Sin embargo, paralelamente a la mano fue desarrollándose, paso a paso, el cerebro: iba apareciendo la conciencia, primero de las condiciones necesarias para obtener ciertos resultados prácticos útiles; después, sobre la base de esto, nació entre los pueblos que se hallaban en una situación más ventajosa la comprensión de las leyes de la naturaleza que determinan dichos resultados útiles.

Al mismo tiempo que se desarrollaba rápidamente el conocimiento de las leyes de la naturaleza, aumentaban los medios de acción recíproca sobre ella; la mano sola nunca hubiera logrado crear la máquina de vapor si, paralelamente y en parte gracias a la mano, no se hubiera desarrollado correlativamente el cerebro del hombre.

Con el hombre entramos en la *historia*. También los animales tienen una historia: la de su origen y desarrollo gradual hasta su estado presente. Pero los animales son objetos pasivos de la historia y en cuanto toman parte en ella, esto ocurre sin su conocimiento o deseo. Los hombres, por el contrario, a medida que se alejan más de los animales en el sentido estrecho de la palabra, en mayor grado hacen su historia ellos mismos, conscientemente, y tanto menor es la influencia que ejercen sobre esta historia las circunstancias imprevistas y las fuerzas incontroladas, y tanto más exactamente se corresponde el resultado histórico con los fines establecidos de antemano.

Pero si aplicamos este rasero a la historia humana, incluso a la historia de los pueblos más desarrollados de nuestro siglo, veremos que incluso aquí existe todavía una colosal discrepancia entre los objetivos propuestos y los resultados obtenidos, veremos que continúan prevaleciendo las influencias imprevistas, que las fuerzas incontroladas son mucho más poderosas que las puestas en movimiento de acuerdo a un plan. Y esto no será de otro modo mientras la actividad histórica más esencial de los hombres, la que los ha elevado desde el estado animal al humano y forma la base material de todas sus demás actividades —me refiero a la producción de sus medios de subsistencia, es decir, a lo que hoy llamamos producción social—, se vea

particularmente subordinada a la acción imprevista de fuerzas incontroladas, y mientras el objetivo deseado se alcance sólo como una excepción y mucho más frecuentemente se obtengan resultados diametralmente opuestos. En los países industriales más adelantados hemos sometido a las fuerzas de la naturaleza, poniéndolas al servicio del hombre; gracias a ello hemos aumentado inconmensurablemente la producción, de modo que hoy un niño produce más que antes cien adultos.

Pero, ¿cuáles han sido las consecuencias de este acrecentamiento de la producción? El aumento del trabajo agotador, una miseria creciente de las masas y un *crack* inmenso cada diez años. Darwin no sospechaba qué sátira tan amarga escribía de los hombres, y en particular de sus compatriotas, cuando demostró que la libre concurrencia, la lucha por la existencia celebrada por los economistas como la mayor realización histórica, era el estado normal del *mundo animal.* Únicamente una organización consciente de la producción social, en la que la producción y la distribución obedezcan a un plan, puede elevar socialmente a los hombres sobre el resto del mundo animal, del mismo modo que la producción en general les elevó como especie. El desarrollo histórico hace esta organización más necesaria y más posible cada día. A partir de ella datará la nueva época histórica en la que los propios hombres, y con ellos todas las ramas de su actividad, especialmente las Ciencias Naturales, alcanzarán éxitos que eclipsarán todo lo conseguido hasta entonces.

Pero "todo lo que nace es digno de morir"[45]. Quizá antes pasen millones de años, y nazcan y bajen a la tumba centenares de miles de generaciones, pero se acerca inflexiblemente el tiempo en que el calor decreciente del Sol no podrá ya derretir el hielo procedente de los polos; la humanidad, más y más hacinada en torno al ecuador, no encontrará ni siquiera allí el calor necesario para la vida; irá desapareciendo paulatinamente toda huella de vida orgánica, y la Tierra, muerta, convertida en una esfera fría, como la Luna, girará en las tinieblas más profundas, siguiendo órbitas más y más reducidas, en torno al Sol, también muerto, sobre el que a fin de cuentas, terminará por caer. Unos planetas correrán esa suerte antes y otros después que la Tierra; y en lugar del luminoso y cálido sistema solar, con la armónica disposición de sus componentes, quedará tan sólo una esfera fría y muerta, que aún seguirá su solitario camino por el espacio cósmico. El mismo destino que aguarda a nuestro sistema solar espera antes o después a todos los demás sistemas de nuestra isla cósmica, incluso a aquellos cuya luz jamás alcanzará la Tierra mientras quede un ser humano capaz de percibirla.

¿Pero qué ocurrirá cuando este sistema solar haya terminado su existencia, cuando haya sufrido la suerte de todo lo finito, la muerte? ¿Continuará el cadáver del Sol rodando eternamente por el espacio infinito, y todas las fuerzas de la naturaleza, antes infinitamente diferenciadas, se convertirán en una única forma del movimiento, en la atracción? "¿O —como pregunta Secchi (pág. 810)— hay en la naturaleza fuerzas

---

45 Palabras de Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe, 1808, parte I, escena III. Otra traducción de esta frase de Mefistófeles dice: "todo lo que nace merece ser aniquilado".

capaces de hacer que el sistema muerto vuelva a su estado original de nebulosa incandescente, capaces de despertarlo a una nueva vida? No lo sabemos".

Sin duda, no lo sabemos en el sentido que sabemos que 2 x 2 = 4 ó que la atracción de la materia aumenta y disminuye en razón del cuadrado de la distancia. Pero en las Ciencias Naturales teóricas –que en lo posible unen su concepción de la naturaleza en un todo armónico y sin las cuales en nuestros días no puede hacer nada el empírico más limitado– tenemos que operar a menudo con magnitudes imperfectamente conocidas; y la consecuencia lógica del pensamiento ha tenido que suplir, en todos los tiempos, la insuficiencia de nuestros conocimientos. Las Ciencias Naturales contemporáneas se han visto constreñidas a tomar de la filosofía el principio de la indestructibilidad del movimiento; sin este principio las Ciencias Naturales ya no pueden existir. Pero el movimiento de la materia no es únicamente tosco movimiento mecánico, mero cambio de lugar; es calor y luz, tensión eléctrica y magnética, combinación química y disociación, vida y, finalmente, conciencia.

Decir que la materia en toda la eternidad sólo una vez –y ello por un instante, en comparación con su eternidad– ha podido diferenciar su movimiento y, con ello, desplegar toda la riqueza del mismo, y que antes y después de ello se ha visto limitada eternamente a simples cambios de lugar; decir esto equivale a afirmar que la materia es perecedera y el movimiento pasajero. La indestructibilidad del movimiento debe ser comprendida no sólo en el sentido cuantitativo, sino también en el cualitativo. La materia, cuyo mero cambio mecánico de lugar incluye

la posibilidad de transformación si se dan condiciones favorables en calor, electricidad, acción química, vida, pero que es incapaz de producir esas condiciones por sí misma, esa materia *ha sufrido determinado perjuicio en su movimiento.* El movimiento que ha perdido la capacidad de verse transformado en las distintas formas que le son propias, si bien posee aún *dynamis*[46], no tiene ya *energeia*[47], y por ello se halla parcialmente destruido. Pero lo uno y lo otro es inconcebible.

Es indudable que hubo un tiempo en que la materia de nuestra isla cósmica convertía en calor una cantidad tan enorme de movimiento –hasta hoy no sabemos de qué género–, que de él pudieron desarrollarse los sistemas solares pertenecientes (según Mädler) por lo menos a veinte millones de estrellas y cuya extinción gradual es igualmente indudable. ¿Cómo se operó esta transformación? De ello sabemos tan poco como sabe el padre Secchi si el futuro *caput mortuum*[48] de nuestro sistema solar se convertirá de nuevo, alguna vez, en materia prima para nuevos sistemas solares. Pero aquí nos vemos obligados a recurrir a la ayuda del creador, o a concluir que la materia prima incandescente que dio origen a los sistemas solares de nuestra isla cósmica se produjo de forma natural, por transformaciones del movimiento que son *inherentes por naturaleza* a la materia en movimiento y cuyas condiciones deben,

---

46 Poder, ser capaz, tener capacidad. Diccionario griego-español Vox. Para Aristóteles este concepto contrasta con el de *Energeia*.

47 Ser eficaz o activo, obrar, producir, ejecutar. Diccionario griego-español Vox. En Aristóteles es el acto en contraste con *dynamis*.

48 *Caput mortuum*: literalmente, "cabeza muerta"; en el sentido figurado, de restos mortales, desechos después de la calcinación, reacción química, etcétera; aquí se trata del Sol apagado con los planetas muertos, caídos sobre él.

por consiguiente, ser reproducidas por la materia, aunque sea después de miles de millones de años, más o menos accidentalmente, pero con la necesidad que es también inherente a la casualidad.

Ahora es más y más admitida la posibilidad de semejante transformación. Se llega a la convicción de que el destino final de los cuerpos celestes es caer unos en otros y se calcula incluso la cantidad de calor que debe desarrollarse en tales colisiones. La aparición repentina de nuevas estrellas y el no menos repentino aumento del brillo de estrellas hace mucho conocidas —de lo cual nos informa la Astronomía—, pueden ser fácilmente explicados por semejantes colisiones. Además, debe tenerse en cuenta que no sólo nuestros planetas giran alrededor del Sol y que no sólo nuestro Sol se mueve dentro de nuestra isla cósmica, sino que toda esta última se mueve en el espacio cósmico, hallándose en equilibrio temporal relativo con las otras islas cósmicas, pues incluso el equilibrio relativo de los cuerpos que flotan libremente puede existir únicamente allí donde el movimiento está recíprocamente condicionado; además, algunos admiten que la temperatura en el espacio cósmico no es en todas partes la misma. Finalmente, sabemos que, excepción hecha de una porción infinitesimal, el calor de los innumerables soles de nuestra isla cósmica desaparece en el espacio cósmico, tratando en vano de elevar su temperatura aunque nada más sea que en una millonésima de grado centígrado. ¿Qué se hace de toda esa enorme cantidad de calor? ¿Se pierde para siempre en su intento de calentar el espacio cósmico, cesa de existir prácticamente y continúa existiendo sólo teóricamente en el hecho de que el espacio cósmico se ha

calentado en una fracción decimal de grado, que comienza con diez o más ceros? Esta suposición niega la indestructibilidad del movimiento; admite la posibilidad de que por la caída sucesiva de los cuerpos celestes unos sobre otros, todo el movimiento mecánico existente se convertirá en calor irradiado al espacio cósmico, merced a lo cual, a despecho de toda la "indestructibilidad de la fuerza", cesaría, en general, todo movimiento. (Por cierto, aquí se ve cuán poco acertada es la expresión indestructibilidad de la fuerza en lugar de indestructibilidad del movimiento).

Llegamos así a la conclusión de que el calor irradiado al espacio cósmico debe, de un modo u otro –llegará un tiempo en que las Ciencias Naturales se impongan la tarea de averiguarlo–, convertirse en otra forma del movimiento en la que tenga la posibilidad de concentrarse una vez más y funcionar activamente. Con ello desaparece el principal obstáculo que hoy existe para el reconocimiento de la reconversión de los soles extintos en nebulosas incandescentes.

Además, la sucesión eternamente reiterada de los mundos en el tiempo infinito es únicamente un complemento lógico a la coexistencia de innumerables mundos en el espacio infinito. Éste es un principio cuya necesidad indiscutible se ha visto forzado a reconocer incluso el cerebro antiteórico del yanqui Draper[49].

Éste es el ciclo eterno en que se mueve la materia. Un ciclo que únicamente cierra su trayectoria en períodos para los que

---

49 "La multiplicidad de los mundos en el espacio infinito lleva a la concepción de una sucesión de mundos en el tiempo infinito". J. W. Draper, *History of the Intellectual Development of Europe*, 1863, t II, p. 325 ("*Historia del desarrollo intelectual de Europa*", t. II, p. 325).

nuestro año terrestre no puede servir de unidad de medida; un ciclo en el cual el tiempo de máximo desarrollo, el tiempo de la vida orgánica y, más aún, el tiempo de vida de los seres conscientes de sí mismos y de la naturaleza, es tan parcamente medido como el espacio en que la vida y la autoconciencia existen; un ciclo en el que cada forma finita de existencia de la materia –lo mismo si es un sol que una nebulosa, un individuo animal o una especie de animales, la combinación química o la disociación– es igualmente pasajera y en el que no hay nada eterno de no ser la materia en eterno movimiento y transformación, y las leyes según las cuales se mueve y se transforma. Pero, por más frecuente e inflexiblemente que este ciclo se opere en el tiempo y en el espacio, por más millones de soles y tierras que nazcan y mueran, por más que puedan tardar en crearse en un sistema solar e incluso en un solo planeta las condiciones para la vida orgánica; por más innumerables que sean los seres orgánicos que deban surgir y perecer, antes de que se desarrollen de su medio animales con un cerebro capaz de pensar y que encuentren por un breve plazo condiciones favorables para su vida, para ser luego también aniquilados sin piedad, tenemos la certeza de que la materia será eternamente la misma en todas sus transformaciones, de que ninguno de sus atributos puede jamás perderse y que por ello, con la misma necesidad férrea con que ha de exterminar en la Tierra su creación superior, la mente pensante, ha de volver a crearla en algún otro sitio y en otro tiempo.

FEDERICO ENGELS

Prólogo a la edición inglesa
Del socialismo utópico al socialismo científico

El pequeño trabajo que tiene delante el lector formaba parte, en sus orígenes, de una obra mayor. Hacia 1875, el Dr. E. Dühring, *privat-docent* de la Universidad de Berlín, anunció de pronto y con bastante estrépito su conversión al socialismo y presentó al público alemán, no sólo una teoría socialista detalladamente elaborada, sino también un plan práctico completo para la reorganización de la sociedad. Se abalanzó, naturalmente, sobre sus predecesores, honrando particularmente a Marx, sobre quien derramó las copas llenas de su ira.

Esto ocurría por los tiempos en que las dos secciones del Partido Socialista de Alemania –los eisenachianos y los lassalleanos[50]– acababan de fusionarse, adquiriendo éste así, no sólo un inmenso incremento de fuerza, sino algo que importaba todavía más: la posibilidad de desplegar toda esta fuerza contra el enemigo común. El Partido Socialista de Alemania se iba convirtiendo rápidamente en una potencia. Pero, para convertirlo en una potencia, la condición primordial era no

50 En el "Congreso de Gotha", celebrado del 22 al 25 de mayo de 1875, se unieron las dos corrientes del movimiento obrero alemán: el Partido Obrero Socialdemócrata (los eisenachianos), dirigido por A. Bebel y W. Liebknecht, y la lassalleana Asociación General de Obreros Alemanes. El partido unificado adoptó la denominación de Partido Obrero Socialista de Alemania. Así se logró superar la escisión en las filas de la clase obrera alemana. El proyecto de programa del partido unificado, propuesto al Congreso de Gotha, pese a la dura crítica que habían hecho Marx y Engels, fue aprobado en el Congreso con insignificantes modificaciones.

poner en peligro la unidad recién conquistada. Y el Dr. Dühring se aprestaba públicamente a formar en torno a su persona una secta, el núcleo de lo que en el futuro habría de ser un partido aparte. No había, pues, más remedio que recoger el guante que se nos lanzaba y dar la batalla, por muy poco agradable que ello nos fuese.

Por cierto, la cosa, aunque no muy difícil, había de ser evidentemente harto pesada. Es bien sabido que nosotros, los alemanes, tenemos una terrible y poderosa *Gründlichkeit*, un cavilar profundo o una caviladora profundidad, como se le quiera llamar. En cuanto uno de nosotros expone algo que reputa una nueva doctrina, lo primero que hace es elaborarla en forma de un sistema universal. Tiene que demostrar que lo mismo los primeros principios de la lógica que las leyes fundamentales del Universo, no han existido desde toda una eternidad con otro designio que el de llevar, al fin y a la postre, hasta esta teoría recién descubierta que viene a coronar todo lo existente. En este respecto, el Dr. Dühring estaba cortado en absoluto por el patrón nacional. Nada menos que un *Sistema completo de la Filosofía* —filosofía intelectual, moral, natural y de la Historia—, un *Sistema completo de Economía Política y de Socialismo* y, finalmente, una *Historia crítica de la Economía Política* —tres gordos volúmenes en octavo, pesados por fuera y por dentro, tres cuerpos de ejército de argumentos, movilizados contra todos los filósofos y economistas precedentes en general y contra Marx en particular.

En realidad, un intento de completa "subversión de la ciencia". Tuve que vérmelas con todo eso; tuve que tratar todos los temas posibles, desde las ideas sobre el tiempo y el espacio

hasta el bimetalismo[51]; desde la eternidad de la materia y el movimiento hasta la naturaleza perecedera de las ideas morales; desde la selección natural de Darwin hasta la educación de la juventud en una sociedad futura. Cierto es que la sistemática universalidad de mi contrincante me brindaba ocasión para desarrollar frente a él, en una forma más coherente de lo que hasta entonces se había hecho, las ideas mantenidas por Marx y por mí acerca de tan grande variedad de materias. Y ésta fue la razón principal que me movió a acometer esta tarea, por lo demás tan ingrata.

Mi réplica vio la luz, primero, en una serie de artículos publicados en el *Vorwärts*[52] de Leipzig, órgano central del Partido Socialista y, más tarde, en forma de libro, con el título de *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* [*La subversión de la ciencia por el señor E. Dühring*], del que en 1886 se publicó en Zurich una segunda edición.

A instancias de mi amigo Paul Lafargue, actual representante de Lille en la Cámara de los Diputados de Francia, arreglé tres capítulos de este libro para un folleto, que él tradujo y publicó en 1880 con el título de *Socialisme utopique et socialisme scientifique*. De este texto francés se hicieron una versión polaca y otra española. En 1883 nuestros amigos de Alemania publicaron el folleto en su idioma original. Desde entonces, se han publicado, a base del texto alemán, traducciones al italiano, al ruso, al danés, al holandés y al rumano. Es decir,

51 Bimetalismo: sistema monetario, en el que las funciones de dinero las cumplen simultáneamente dos metales monetarios: el oro y la plata.

52 *Vorwärts* ("Adelante"): órgano central de Prensa de la social-democracia alemana después del Congreso de Unificación de Gotha. Se publicó en Leipzig de 1876 a 1878.

que, contando la actual edición inglesa, este folleto se halla difundido en diez lenguas. No sé de ninguna otra publicación socialista, incluyendo nuestro Manifiesto Comunista de 1848 y *El Capital* de Marx, que haya sido traducida tantas veces. En Alemania se han hecho cuatro ediciones, con una tirada total de unos veinte mil ejemplares.

El apéndice, *La Marca*[53], fue escrito con el propósito de difundir entre el Partido Socialista Alemán algunas nociones elementales respecto a la historia y al desarrollo de la propiedad rural en Alemania. En aquel entonces era tanto más necesario cuanto que la incorporación de los obreros urbanos al Partido había hecho ya un gran progreso, y se planteaba la tarea de ocuparse de las masas de obreros agrícolas y de los campesinos. Este apéndice fue incluido en la edición teniendo en cuenta la circunstancia de que las formas primitivas de posesión de la tierra, comunes a todas las tribus teutónicas, así como la historia de su decadencia, son menos conocidas todavía en Inglaterra que en Alemania. He dejado el texto en su forma original, sin aludir a la hipótesis recientemente expuesta por Maxim Kovalevski, según la cual al reparto de las tierras de cultivo y de pastoreo entre los miembros de *La Marca* precedió el cultivo en común de estas tierras por una gran comunidad familiar patriarcal, que abarcó a varias generaciones (de ejemplo puede servir la zádruga de los sudeslavos, que aún existe hoy día). Luego, cuando la comunidad creció y se hizo demasiado numerosa para administrar en común la economía, tuvo

---

53 Antigua comunidad germana. En el apéndice de la primera edición alemana, Engels ofrece con este título un breve resumen de la historia del campesinado alemán desde la antigüedad.

lugar el reparto de la tierra[54]. Es probable que Kovalevski tenga razón, pero el asunto se encuentra aún sub júdice[55].

Los términos de Economía empleados en este trabajo coinciden, en tanto que son nuevos, con los de la edición inglesa de *El Capital* de Marx. Designamos como "producción de mercancías" aquella fase económica en que los objetos no se producen solamente para el uso del producto, sino también para los fines del cambio, es decir, *como mercancías*, y no como valores de uso. Esta fase va desde los albores de la producción para el cambio hasta los tipos presentes; pero sólo alcanza su pleno desarrollo bajo la producción capitalista, es decir, bajo las condiciones en que el capitalista, propietario de los medios de producción, emplea, a cambio de un salario, a obreros, a hombres despojados de todo medio de producción, salvo su propia fuerza de trabajo, y se embolsa el excedente del precio de venta de los productos sobre su coste de producción.

Dividimos la historia de la producción industrial desde la Edad Media en tres períodos: 1) industria artesana, pequeños maestros artesanos con unos cuantos oficiales y aprendices, en que cada obrero elabora el artículo completo; 2) manufactura, en que se congrega en un amplio establecimiento un número considerable de obreros, elaborándose el artículo completo con arreglo al principio de la división del trabajo, donde cada obrero sólo ejecuta una operación parcial, de tal modo que el

---

54 Engels se refiere a los trabajos de M. Kovalevski *Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la proprieté* (*Ensayo acerca del origen de la familia y la propiedad*), publicado en 1890 en Estocolmo, y "Pervobytnoye pravo" ("Derecho primitivo") fascículo 1, *La Gens*, Moscú, 1886.

55 Opinable, sujeta a discusión.

producto está completo y acabado sólo cuando ha pasado sucesivamente por las manos de todos; 3) moderna industria, en que el producto se fabrica mediante la máquina movida por la fuerza motriz y el trabajo del obrero se limita a vigilar y rectificar las operaciones del mecanismo.

Sé muy bien que el contenido de este libro indignará a gran parte del público británico. Pero si nosotros, los continentales, hubiésemos guardado la menor consideración a los prejuicios de la "respetabilidad" británica, es decir, del filisteísmo británico, habríamos salido todavía peor parados de lo que hemos salido. Esta obra defiende lo que nosotros llamamos el "materialismo histórico", y en los oídos de la inmensa mayoría de los lectores británicos la palabra materialismo es una palabra muy malsonante. "Agnosticismo"[56] aún podría pasar, pero materialismo es de todo punto inadmisible.

Y sin embargo, la patria primitiva de todo el materialismo moderno, a partir del siglo XVII, es Inglaterra.

> El materialismo es hijo nativo de la Gran Bretaña. Ya el escolástico británico Duns Escoto[57] se preguntaba si la materia no podría pensar.

---

56 *Agnosticismo* (del griego *a*-no, *gnosis*-saber): corriente filosófica que admite la existencia del mundo material, pero niega la posibilidad de conocerlo.

57 *Escolástica*: Denominación general dada a las tendencias prevalecientes en la filosofía religiosa-idealista de la Edad Media, que se enseñaba en las escuelas y universidades. Por encontrarse al servicio de la teología, esta filosofía no estudiaba la naturaleza y el medio ambiente y se basaba en los dogmas de la iglesia cristiana; de modo especulativo, partiendo de sus principios generales, trataba de hacer conclusiones concretas y definir la conducta del hombre... en la doctrina de Duns Escoto, que fue un eminente representante de la filosofía escolástica, se encontraban ya los elementos principales de su descomposición. Duns Escoto se manifestó como partidario del nominalismo, que fue la primera expresión del materialismo, según palabras de Marx.

Para realizar este milagro, iba a refugiarse en la omnipotencia divina, es decir, obligaba a la propia teología a predicar el materialismo. Duns Escoto era, además, nominalista. El nominalismo[58] aparece como elemento primordial en los materialistas ingleses y es, en general, la expresión primera del materialismo.

El verdadero padre del materialismo inglés es Bacon. Para él, la ciencia de la naturaleza es la verdadera ciencia, y la física experimental, la parte más importante de la ciencia de la naturaleza. Anaxágoras con sus homeomerías[59] y Demócrito con sus átomos son las autoridades que cita con frecuencia. Según su teoría, los sentidos son infalibles y constituyen la fuente de todos los conocimientos. Toda ciencia se basa en la experiencia y consiste en aplicar un método racional de investigación a lo dado por los sentidos. La inducción, el análisis, la comparación, la observación, la experimentación son las condiciones fundamentales de este método racional. Entre las propiedades inherentes a la materia, la primera y más importante es el movimiento, concebido no sólo como movimiento mecánico y matemático, sino más aún como impulso, como espíritu vital, como tensión, como "Qual"[60] –para emplear la expresión de Jakob Böhme– de la materia.

---

58 Nominalismo (del latín *nomen*-nombre): tendencia de la filosofía medieval; consiste en afirmar que los conceptos genéricos no son más que nombres para designar objetos análogos.

59 Homeomería: Con este nombre designaba Anaxágoras los elementos primitivos de la materia, con los cuales se formó el mundo en virtud de la ley de atracción.

60 *Qual* es un juego de palabras filosófico. *Qual* significa, literalmente, tortura, dolor que incita a realizar una acción cualquiera. Al mismo tiempo, el místico Böhme transfiere a la palabra alemana algo del término latino *qualitas* (calidad). Su *Qual* era, por oposición al dolor producido exteriormente, un principio activo, nacido del desarrollo espontáneo de la cosa, de la relación o de la personalidad sometida a su influjo y que, a su vez, provocaba este desarrollo (Nota de F. Engels para la edición inglesa.)

Las formas primitivas de la última son fuerzas substanciales vivas, individualizantes, a ella inherentes; las fuerzas que producen las diferencias específicas.

En Bacon, como su primer creador, el materialismo guarda todavía de un modo ingenuo los gérmenes de un desarrollo multilateral. La materia sonríe con un destello poéticamente sensorial a todo el hombre. En cambio, la doctrina aforística es todavía de por sí un hervidero de inconsecuencias teológicas.

En su desarrollo ulterior, el materialismo se hace unilateral. Hobbes sistematiza el materialismo de Bacon. La sensoriedad pierde su brillo y se convierte en la sensoriedad abstracta del geómetra. El movimiento físico se sacrifica al movimiento mecánico o matemático, la geometría es proclamada como la ciencia fundamental. El materialismo se hace misántropo. Para poder dar la batalla en su propio terreno al espíritu misantrópico y descarnado, el materialismo se ve obligado también a flagelar su carne y convertirse en asceta. Se presenta como una entidad intelectual, pero desarrolla también la lógica despiadada del intelecto.

Si los sentidos suministran al hombre todos los conocimientos –argumenta Hobbes partiendo de Bacon–, los conceptos, las ideas, las representaciones mentales, etcétera, no son más que fantasmas del mundo físico, más o menos despojado de su forma sensorial. La ciencia no puede hacer más que dar nombres a estos fantasmas. Un nombre puede ponérsele a varios fantasmas. Puede incluso haber nombres de nombres. Pero sería una contradicción querer, de una parte, buscar el origen de todas las ideas en el mundo de los sentidos, y, de otra parte, afirmar que una palabra es algo más que una palabra; que además de los seres

siempre concretos que nos representamos, existen seres universales. Una sustancia incorpórea es el mismo contrasentido que un cuerpo incorpóreo. Cuerpo, ser, sustancia, es una y la misma idea real. *No se puede separar el pensamiento de la materia que piensa.* Es ella el sujeto de todos los cambios. La palabra "infinito" carece de sentido, si no es como expresión de la capacidad de nuestro espíritu para añadir sin fin. Como sólo lo material es perceptible, susceptible de ser sabido, nada se sabe de la existencia de Dios. Sólo mi propia existencia es segura. Toda pasión humana es movimiento mecánico que termina o empieza. Los objetos de los impulsos son el bien. El hombre se halla sujeto a las mismas leyes que la naturaleza. El poder y la libertad son cosas idénticas.

Hobbes sistematizó a Bacon, pero sin aportar nuevas pruebas en favor de su principio fundamental: el que los conocimientos y las ideas tienen su origen en el mundo de los sentidos.

Locke, en su obra *Essay on the Human understanding [Ensayo sobre el entendimiento humano],* fundamenta el principio de Bacon y Hobbes.

Del mismo modo que Hobbes destruyó los prejuicios teísticos[61] del materialismo baconiano, Collins, Dodwell, Coward, Hartley, Priestley, etcétera, derribaron la última barrera teológica del sensualismo de Locke. El deísmo[62] no es, por lo menos para los

61 Es decir, pertenecientes al teísmo, doctrina filosófica religiosa que reconoce la existencia de una divinidad personal, creadora del Universo.

62 Tendencia filosófica religiosa que rechaza la idea de una divinidad personal y reconoce la idea de un Dios impersonal, causa primera del mundo.

> materialistas, más que un modo cómodo e indolente de deshacerse de la religión[63].

Así se expresaba Carlos Marx hablando de los orígenes británicos del materialismo moderno. Y si a los ingleses de hoy día no les hace mucha gracia este homenaje que Marx rinde a sus antepasados, lo sentimos por ellos. Pero es innegable, a pesar de todo, que Bacon, Hobbes y Locke fueron los padres de aquella brillante escuela de materialistas franceses que, pese a todas las derrotas que los alemanes y los ingleses infligieron por mar y por tierra a Francia, hicieron del siglo XVIII un siglo eminentemente francés; y esto, mucho antes de aquella Revolución Francesa que coronó el final del siglo y cuyos resultados todavía hoy nos estamos esforzando nosotros por aclimatar en Inglaterra y en Alemania.

No puede negarse. Si a mediados del siglo un extranjero culto se instalaba en Inglaterra, lo que más le sorprendía era la beatería y la estupidez religiosa –así tenía que considerarla él– de la "respetable" clase media inglesa. Por aquel entonces, todos nosotros éramos materialistas o, por lo menos, librepensadores muy avanzados, y nos parecía inconcebible que casi todos los hombres cultos de Inglaterra creyesen en una serie de milagros imposibles; y que hasta geólogos como Buckland y Mantell tergiversasen los hechos de su ciencia, para no dar demasiado en la cara a los mitos del Génesis; inconcebible que, para encontrar a gente que se atreviese a servirse de su inteligencia en materias religiosas, hubiese que ir a los sectores no

---

63 K. Marx und F. Engels, *Die heilige Familie*, Frankfurt a M., 1845, S. 201-204 (C. Marx y F. Engels. *La Sagrada Familia*, Frankfort del Meno, 1845, pp. 201-204).

ilustrados, a las "hordas de los que no se lavan", como en aquel entonces se decía a los obreros y principalmente a los socialistas owenianos.

Pero desde entonces hasta acá, Inglaterra se ha "civilizado". La Exposición de 1851[64] fue el toque a muerte por el exclusivismo insular inglés. Inglaterra fue, poco a poco, internacionalizándose en las comidas y en las bebidas, en las costumbres y en las ideas, hasta el punto de que ya desearía yo que ciertas costumbres inglesas encontrasen en el continente una acogida tan general como la que han encontrado otros usos continentales en Inglaterra. Lo que puede asegurarse es que la difusión del aceite para ensalada (que antes de 1851 sólo conocía la aristocracia) fue acompañada de una fatal difusión del escepticismo continental en materias religiosas, habiéndose llegado hasta el extremo de que el agnosticismo, aunque no se considerase todavía tan elegante como la Iglesia anglicana oficial, está no obstante, en lo que a la respetabilidad se refiere, casi a la misma altura que la secta baptista y ocupa, desde luego, un rango mucho más alto que el Ejército de Salvación[65].

No puedo por menos de pensar que para muchos que deploran y maldicen con toda su alma estos progresos del descreimiento será un consuelo saber que estas ideas flamantes no son de origen extranjero, no circulan con la marca de "Made in Germany", fabricado en Alemania, como tantos otros artículos de uso diario, sino que tienen, por el contrario, un añejo

---

64 Se alude a la primera exposición comercial e industrial mundial que se celebró en Londres de mayo a octubre de 1851.

65 *Ejército de Salvación*. Organización religiosa filantrópica, fundada por Guillermo Booth, en Inglaterra, en 1865.

y venerable origen inglés y que sus autores británicos de hace doscientos años iban bastante más allá que sus descendientes de hoy día.

En efecto, ¿qué es el agnosticismo si no un materialismo vergonzante? La concepción agnóstica de la naturaleza es enteramente materialista. Todo el mundo natural está regido por leyes y excluye en absoluto toda influencia exterior. Pero nosotros, añade cautamente el agnóstico, no estamos en condiciones de poder probar o refutar la existencia de un ser supremo fuera del mundo por nosotros conocido. Esta reserva podía tener su razón de ser en la época en que Laplace, como Napoleón le preguntase por qué en la *Mécanique Céleste*[66] del gran astrónomo no se mencionaba siquiera al creador del mundo, contestó con estas palabras orgullosas: *Je n'avais pas besoin de cette hypothèse*[67]. Pero hoy nuestra idea del universo en su desarrollo no deja el menor lugar ni para un creador ni para un regente del universo; y si quisiéramos admitir la existencia de un ser supremo puesto al margen de todo el mundo existente, incurriríamos en una contradicción lógica, y además, me parece, infeririámos una ofensa inmerecida a los sentimientos de la gente religiosa.

Nuestro agnóstico reconoce también que todos nuestros conocimientos descansan en las comunicaciones que recibimos por medio de nuestros sentidos. Pero, ¿cómo sabemos —añade— si nuestros sentidos nos transmiten realmente una imagen exacta de los objetos que percibimos a través de ellos?

---

66 P. Laplace, *Traité de mécanique céleste* (*Tratado de mecánica celeste*) Vols. I-V, París, 1799-1825 (N. de la Edit).

67 "No tenía necesidad de recurrir a esta hipótesis".

Y a continuación nos dice que cuando habla de las cosas o de sus propiedades, no se refiere, en realidad, a estas cosas ni a sus propiedades, acerca de las cuales no puede saber nada de cierto, sino solamente a las impresiones que dejan en sus sentidos. Es, ciertamente, un modo de concebir que parece difícil rebatir por vía de simple argumentación. Pero los hombres, antes de argumentar, habían actuado. *Im Anfang war die That*[68]. Y la acción humana había resuelto la dificultad mucho antes de que las cavilaciones humanas la inventasen. *The proof of the pudding is in the eating*[69]. Desde el momento en que aplicamos estas cosas, con arreglo a las cualidades que percibimos en ellas, a nuestro propio uso, sometemos las percepciones de nuestros sentidos a una prueba infalible en cuanto a su exactitud o falsedad. Si estas percepciones fuesen falsas, lo sería también nuestro juicio acerca de la posibilidad de emplear la cosa de que se trata, y nuestro intento de emplearla tendría que fracasar forzosamente.

Pero si conseguimos el fin perseguido, si encontramos que la cosa corresponde a la idea que nos formábamos de ella, que nos da lo que de ella esperábamos al emplearla, tendremos la prueba positiva de que, *dentro de estos límites*, nuestras percepciones acerca de esta cosa y de sus propiedades coinciden con la realidad existente fuera de nosotros. En cambio, si nos encontramos con que hemos dado un golpe en falso, no tardamos generalmente mucho tiempo en descubrir las causas de nuestro error; llegamos a la conclusión de que la percepción

68 "En el principio era la acción". Palabras de Goethe en el *Fausto*.

69 "El pudín se prueba comiéndolo".

en que se basaba nuestra acción era incompleta y superficial, o se hallaba enlazada con los resultados de otras percepciones de un modo no justificado por la realidad de las cosas; es decir, habíamos realizado lo que denominamos un razonamiento defectuoso. Mientras adiestremos y empleemos bien nuestros sentidos y ajustemos nuestro modo de proceder a los límites que trazan las observaciones bien hechas y bien utilizadas, veremos que los resultados de nuestros actos suministran la prueba de la conformidad de nuestras percepciones con la naturaleza objetiva de las cosas percibidas. Ni en un solo caso, según la experiencia que poseemos hasta hoy, nos hemos visto obligados a llegar a la conclusión de que las percepciones sensoriales científicamente controladas originan en nuestro cerebro ideas del mundo exterior, que difieren por su naturaleza de la realidad, o de que entre el mundo exterior y las percepciones que nuestros sentidos nos transmiten de él media una incompatibilidad innata.

Pero, al llegar aquí, se presenta el agnóstico neokantiano y nos dice; sí, podremos tal vez percibir exactamente las propiedades de una cosa, pero nunca aprehender la cosa en sí por medio de ningún proceso sensorial o discursivo. Esta "cosa en sí" cae más allá de nuestras posibilidades de conocimiento. A esto, ya hace mucho tiempo que ha contestado Hegel: desde el momento en que conocemos todas las propiedades de una cosa, conocemos también la cosa misma; sólo queda en pie el hecho de que esta cosa existe fuera de nosotros, y en cuanto nuestros sentidos nos suministraron este hecho, hemos aprehendido hasta el último residuo de la cosa en sí, la famosa e incognoscible *Ding an sich* de Kant. Hoy, sólo podemos añadir a eso que,

en tiempos de Kant, el conocimiento que se tenía de las cosas naturales era lo bastante fragmentario para poder sospechar detrás de cada una de ellas una misteriosa "cosa en sí". Pero, desde entonces hasta acá, estas cosas inaprehensibles han sido aprehendidas, analizadas y, más todavía, reproducidas una tras otra por los gigantescos progresos de la ciencia. Y, desde el momento en que podemos *producir* una cosa, no hay razón ninguna para considerarla incognoscible.

Para la química de la primera mitad de nuestro siglo, las sustancias orgánicas eran cosas misteriosas. Hoy, aprendemos ya a fabricarlas una tras otra, a base de los elementos químicos y sin ayuda de procesos orgánicos. La química moderna nos dice que tan pronto como se conoce la constitución química de cualquier cuerpo, este cuerpo puede integrarse a partir de sus elementos. Hoy, estamos todavía lejos de conocer exactamente la constitución de las sustancias orgánicas superiores, los cuerpos albuminoides, pero no hay absolutamente ninguna razón para que no adquiramos, aunque sea dentro de varios siglos, este conocimiento y con ayuda de él podamos fabricar albúmina artificial. Y cuando lo consigamos, habremos conseguido también producir la vida orgánica, pues la vida, desde sus formas más bajas hasta las más altas, no es más que la modalidad normal de existencia de los cuerpos albuminoides.

Pero, después de hechas estas reservas formales, nuestro agnóstico habla y obra en un todo como el materialista empedernido, que en el fondo es. Podrá decir: a juzgar por lo que *nosotros* sabemos, la materia y el movimiento o, como ahora se dice, la energía, no pueden crearse ni destruirse, pero no tenemos pruebas de que ambas no hayan sido creadas en algún

tiempo remoto y desconocido. Y, si intentáis volver contra él esta confesión en un caso dado, os llamará al orden a toda prisa y os mandará callar. Si *in abstracto* reconoce la posibilidad del espiritualismo, *in concreto* no quiere saber nada de él. Os dirá: por lo que sabemos y podemos saber, no existe creador ni regente del Universo; en lo que a nosotros respecta, la materia y la energía son tan increables como indestructibles; para nosotros, el pensamiento es una forma de la energía, una función del cerebro. Todo lo que nosotros sabemos nos lleva a la conclusión de que el mundo material se halla regido por leyes inmutables, etcétera, etcétera. Por tanto, en la medida en que es un hombre de ciencia, en la medida en que *sabe* algo, el agnóstico es materialista; fuera de los confines de su ciencia, en los campos que no domina, traduce su ignorancia al griego, y la llama agnosticismo.

En todo caso, lo que sí puede asegurarse es que, aunque yo fuese agnóstico, no podría dar a la concepción de la historia esbozada en este librito el nombre de "agnosticismo histórico". Las gentes de sentimientos religiosos se reirían de mí, y los agnósticos me preguntarían, indignados, si quería burlarme de ellos. Así pues, confío en que la "respetabilidad" británica, que en alemán se llama filisteísmo, no se enfadará demasiado porque emplee en inglés, como en tantos otros idiomas, el nombre de "materialismo histórico" para designar esa concepción de los derroteros de la historia universal, que ve la causa final y la fuerza propulsora decisiva de todos los acontecimientos históricos importantes en el desarrollo económico de la sociedad, en las transformaciones del modo de producción y de

cambio, en la consiguiente división de la sociedad en distintas clases y en las luchas de estas clases entre sí.

Se me guardará, tal vez, esta consideración, sobre todo si demuestro que el materialismo histórico puede incluso ser útil para la respetabilidad del filisteo británico. Ya he aludido al hecho de que, hace cuarenta o cincuenta años, el extranjero culto que se instalaba a vivir en Inglaterra se veía desagradablemente sorprendido por lo que necesariamente tenía que considerar como beatería y mojigatería de la respetable clase media inglesa. Ahora demostraré que la respetable clase media inglesa de aquel tiempo no era, sin embargo, tan estúpida como el extranjero inteligente se figuraba. Sus tendencias religiosas tenían su explicación.

Cuando Europa salió del medioevo, la clase media en ascenso de las ciudades era su elemento revolucionario. La posición reconocida, que se había conquistado dentro del régimen feudal de la Edad Media, era ya demasiado estrecha para su fuerza de expansión. El libre desarrollo de esta clase media, *la burguesía*, no era ya compatible con el sistema feudal; éste tenía forzosamente que derrumbarse.

Pero el gran centro internacional del feudalismo era la Iglesia católica romana. Ella unía a toda Europa Occidental feudalizada, pese a todas sus guerras intestinas, en una gran unidad política, contrapuesta tanto al mundo cismático griego como al mundo mahometano. Rodeó a las instituciones feudales del halo de la consagración divina. También ella había levantado su jerarquía según el modelo feudal, y era, en fin de cuentas, el mayor de todos los señores feudales, pues poseía, por lo menos, la tercera parte de toda la propiedad territorial del

mundo católico. Antes de poder dar en cada país y en diversos terrenos la batalla al feudalismo secular, había que destruir esta organización central santificada.

Paso a paso, con el auge de la burguesía, iba produciéndose el gran resurgimiento de la ciencia. Volvían a cultivarse la Astronomía, la Mecánica, la Física, la Anatomía, la Fisiología. La burguesía necesitaba, para el desarrollo de su producción industrial, una ciencia que investigase las propiedades de los cuerpos físicos y el funcionamiento de las fuerzas naturales. Pero hasta entonces la ciencia no había sido más que la servidora humilde de la Iglesia, a la que no se le consentía traspasar las fronteras establecidas por la fe; en una palabra, había sido cualquier cosa menos una ciencia. Ahora la ciencia se rebelaba contra la Iglesia; la burguesía necesitaba a la ciencia y se lanzó con ella a la rebelión.

Aquí no he tocado más que dos de los puntos en que la burguesía en ascenso tenía necesariamente que chocar con la religión establecida; pero esto bastará para probar: primero, que la clase más empeñada en la lucha contra el poder de la Iglesia católica era precisamente la burguesía y, segundo, que por aquel entonces toda lucha contra el feudalismo tenía que vestirse con un ropaje religioso y dirigirse en primera instancia contra la Iglesia. Pero el grito de guerra lanzado por las universidades y los hombres de negocios de las ciudades tenía inevitablemente que encontrar, como en efecto encontró, una fuerte resonancia entre las masas del campo, entre los campesinos, que en todas partes estaban empeñados en una dura lucha contra sus señores feudales eclesiásticos y seculares, lucha en la que se ventilaba su existencia.

La gran campaña de la burguesía europea contra el feudalismo culminó en tres grandes batallas decisivas.

La primera fue la que llamamos la Reforma protestante alemana. Al grito de rebelión de Lutero contra la Iglesia respondieron dos insurrecciones políticas; primero, la de la nobleza baja, acaudillada por Franz von Sickingen, en 1523, y luego la gran guerra campesina, en 1525. Ambas fueron aplastadas a causa, principalmente, de la falta de decisión del partido más interesado en la lucha: la burguesía de las ciudades; falta de decisión cuyas causas no podemos investigar aquí. Desde este instante, la lucha degeneró en una reyerta entre los príncipes locales y el poder central del emperador, trayendo como consecuencia el borrar a Alemania por doscientos años del concierto de las naciones políticamente activas de Europa. Cierto es que la Reforma luterana condujo a una nueva religión; aquella precisamente que necesitaba la monarquía absoluta. Apenas abrazaron el luteranismo, los campesinos del noreste de Alemania se vieron degradados de hombres libres a siervos de la gleba.

Pero donde Lutero falló, triunfó Calvino. El dogma calvinista cuadraba a los más intrépidos burgueses de la época. Su doctrina de la predestinación era la expresión religiosa del hecho de que en el mundo comercial, en el mundo de la competencia, el éxito o la bancarrota no depende de la actividad o de la aptitud del individuo, sino de circunstancias independientes de él. "Así que no es del que quiere ni del que corre, sino de la misericordia" de fuerzas económicas superiores, pero desconocidas. Y esto era más verdad que nunca en una época de revolución económica, en que todos los viejos centros y caminos

comerciales eran desplazados por otros nuevos, en que se abría al mundo América y la India y en que vacilaban y se venían abajo hasta los artículos económicos de fe más sagrados: los valores del oro y de la plata. Además, el régimen de la Iglesia calvinista era absolutamente democrático y republicano: ¿cómo podían los reinos de este mundo seguir siendo súbditos de los reyes, de los obispos y de los señores feudales donde el reino de Dios se había republicanizado? Si el luteranismo alemán se convirtió en un instrumento sumiso en manos de los pequeños príncipes alemanes, el calvinismo fundó una república en Holanda y fuertes partidos republicanos en Inglaterra y, sobre todo, en Escocia.

En el calvinismo encontró acabada su teoría de lucha la segunda gran insurrección de la burguesía. Esta insurrección se produjo en Inglaterra. La puso en marcha la burguesía de las ciudades, pero fueron los campesinos medios (la *yeomanry*) de los distritos rurales los que arrancaron el triunfo. Cosa singular: en las tres grandes revoluciones burguesas son los campesinos los que suministran las tropas de combate, y ellos también, precisamente, la clase que, después de alcanzar el triunfo, sale arruinada infaliblemente por las consecuencias económicas de este triunfo. Cien años después de Cromwell, la *yeomanry* de Inglaterra puede decirse que casi había desaparecido. En todo caso, sin la intervención de esta *yeomanry* y del elemento plebeyo de las ciudades, la burguesía nunca hubiera podido conducir la lucha hasta su final victorioso ni llevado al cadalso a Carlos I. Para que la burguesía se embolsase aunque sólo fueran los frutos del triunfo que estaban bien maduros, fue necesario llevar la revolución bastante más allá de su meta:

exactamente como habría de ocurrir en Francia en 1793 y en Alemania en 1848. Parece ser ésta, en efecto, una de las leyes que presiden la evolución de la sociedad burguesa.

Después de este exceso de actividad revolucionaria, siguió la inevitable reacción que, a su vez, rebasó también el punto en que debía haberse mantenido. Tras una serie de vacilaciones, consiguió fijarse, por fin, el nuevo centro de gravedad que se convirtió, a su vez, en nuevo punto de arranque. El período grandioso de la historia inglesa, al que los filisteos dan el nombre de "la gran rebelión", y las luchas que le siguieron, alcanzan su remate en el episodio relativamente insignificante de 1689, que los historiadores liberales señalan con el nombre de la "gloriosa revolución"[70].

El nuevo punto de partida fue una transacción entre la burguesía en ascenso y los antiguos grandes terratenientes feudales. Estos, aunque entonces como hoy se les conociese por el nombre de aristocracia, estaban ya desde hacía largo tiempo en vías de convertirse en lo que Luis Felipe había de ser mucho después en Francia: en los primeros burgueses de la nación. Para suerte de Inglaterra, los antiguos barones feudales se habían destrozado unos a otros en las guerras de las Dos Rosas[71]. Sus sucesores, aunque descendientes en su mayoría

70 La historiografía burguesa inglesa llama "revolución gloriosa" al golpe de Estado de 1688-1689, después del cual se reforzó en Inglaterra la monarquía constitucional, basada en el compromiso entre la aristocracia de la tierra y la burguesía financiera.

71 *Guerra de las Dos Rosas* (1455-1485). Guerra entre los representantes de dos familias feudales inglesas que luchaban por el trono: los York, en cuyo escudo figuraba una rosa blanca, y los Láncaster, que tenían en el escudo una rosa roja. Alrededor de los York se agrupaba una parte de los grandes feudales del Sur (más desarrollados económicamente), los caballeros y los ciudadanos; los Láncaster eran apoyados por la aristocracia feudal de los condados del Norte. La guerra llevó casi al total exterminio de las antiguas familias feudales y concluyó al subir al trono la nueva dinastía de los Tudores, que estableció el absolutismo en Inglaterra.

de las mismas antiguas familias, procedían ya de líneas colaterales tan alejadas, que formaban una corporación completamente nueva; sus costumbres y tendencias tenían mucho más de burguesas que de feudales; conocían perfectamente el valor del dinero, y se aplicaron en seguida a aumentar las rentas de sus tierras, arrojando de ellas a cientos de pequeños arrendatarios y sustituyéndolos por rebaños de ovejas.

Enrique VIII creó una masa de nuevos *landlords* burgueses, regalando y dilapidando los bienes de la Iglesia; y a idénticos resultados condujeron las confiscaciones de grandes propiedades territoriales, que se prosiguieron sin interrupción hasta fines del siglo XVIII, para entregarlas luego a individuos semi o enteramente advenedizos. De aquí que la "aristocracia" inglesa, desde Enrique VII, lejos de oponerse al desarrollo de la producción industrial, procurase sacar indirectamente provecho de ella. Además, una parte de los grandes terratenientes se mostró dispuesta en todo momento, por móviles económicos o políticos, a colaborar con los caudillos de la burguesía industrial y financiera. La transacción de 1689 no fue, pues, difícil de conseguir. Los trofeos políticos –los cargos, las sinecuras, los grandes sueldos– les fueron respetados a las familias de la aristocracia rural, a condición de que defendiesen cumplidamente los intereses económicos de la clase media financiera, industrial y mercantil. Y estos intereses económicos eran ya, por aquel entonces, bastante poderosos; eran ellos los que trazaban en último término los rumbos de la política nacional. Podría haber rencillas de los detalles, pero la oligarquía aristocrática sabía demasiado bien cuán inseparablemente unida se

hallaba su propia prosperidad económica a la de la burguesía industrial y comercial.

A partir de este momento, la burguesía se convirtió en parte integrante, modesta pero reconocida, de las clases dominantes de Inglaterra. Compartía con todas ellas el interés de mantener sojuzgada a la gran masa trabajadora del pueblo. El comerciante o fabricante mismo ocupaba, frente a su dependiente, a sus obreros o a sus criados, la posición del amo, o la posición de su "superior natural", como se decía hasta hace muy poco en Inglaterra. Tenía que estrujarles la mayor cantidad y la mejor calidad de trabajo posible; para conseguirlo, había de educarlos en una conveniente sumisión. Personalmente, era un hombre religioso; su religión le había suministrado la bandera bajo la cual combatió al rey y a los señores; muy pronto, había descubierto también los recursos que esta religión le ofrecía para trabajar los espíritus de sus inferiores naturales y hacerlos sumisos a las órdenes de los amos, que los designios inescrutables de Dios les habían puesto. En una palabra, el burgués inglés participaba ahora en la empresa de sojuzgar a los "estamentos inferiores", a la gran masa productora de la nación, y uno de los medios que se empleaba para ello era la influencia de la religión.

Pero a esto venía a añadirse una nueva circunstancia, que reforzaba las inclinaciones religiosas de la burguesía: la aparición del materialismo en Inglaterra. Esta nueva doctrina no sólo hería los píos sentimientos de la clase media, sino que, además, se anunciaba como una filosofía destinada solamente a los sabios y hombres cultos del gran mundo; al contrario de la religión, buena para la gran masa no ilustrada, incluyendo

a la burguesía. Con Hobbes, esta doctrina pisó la escena como defensora de las prerrogativas y de la omnipotencia reales e invitó a la monarquía absoluta a atar corto a aquel *puer robustus sed mailitiosus*[72] que era el pueblo. También en los continuadores de Hobbes, en Bolingbroke, en Shaftesbury, etcétera, la nueva forma deística del materialismo seguía siendo una doctrina aristocrática, esotérica y odiada, por tanto, de la burguesía; no sólo por ser una herejía religiosa, sino también por sus conexiones políticas antiburguesas. Por eso, frente al materialismo y al deísmo de la aristocracia, las sectas protestantes, que habían suministrado la bandera y los hombres para luchar contra los Estuardos, eran precisamente las que daban el contingente principal a las fuerzas de la clase media progresiva y las que todavía hoy forman la médula del "gran partido liberal".

Entretanto, el materialismo pasó de Inglaterra a Francia donde se encontró con una segunda escuela materialista de filósofos, que habían surgido del cartesianismo[73], y con la que se refundió. También en Francia seguía siendo al principio una doctrina exclusivamente aristocrática. Pero su carácter revolucionario no tardó en revelarse. Los materialistas franceses no limitaban su crítica simplemente a las materias religiosas, sino que la hacían extensiva a todas las tradiciones científicas y a todas las instituciones políticas de su tiempo; para demostrar la posibilidad de aplicación universal de su teoría, siguie-

---

72 Muchacho robusto, pero malicioso.

73 Filosofía cartesiana, esto es, materialismo cartesiano, la doctrina de los seguidores del filósofo francés del siglo XVII Descartes (en latín Cartesius), que dedujeron conclusiones materialistas de su filosofía.

ron el camino más corto: la aplicaron audazmente a todos los objetos del saber en la *Encyclopédie*, la obra gigantesca que les valió el nombre de "enciclopedistas". De este modo, el materialismo, bajo una u otra forma —como materialismo declarado o como deísmo—, se convirtió en el credo de toda la juventud culta de Francia; hasta tal punto, que durante la Gran Revolución la teoría creada por los realistas ingleses sirvió de bandera teórica a los republicanos y terroristas franceses, y de ella salió el texto de la *Declaración de los Derechos del Hombre*[74].

La gran Revolución Francesa fue la tercera insurrección de la burguesía, pero la primera que se despojó totalmente del manto religioso, dando la batalla en el campo político abierto. Y fue también la primera que llevó realmente la batalla hasta la destrucción de uno de los dos combatientes: la aristocracia, y el triunfo completo del otro: la burguesía. En Inglaterra, la continuidad ininterrumpida de las instituciones prerrevolucionarias y postrrevolucionarias y la transacción sellada entre los grandes terratenientes y los capitalistas encontraban su expresión en la continuidad de los precedentes judiciales, así como en la respetuosa conservación de las formas legales del feudalismo. En Francia la revolución rompió plenamente con las tradiciones del pasado, barrió los últimos vestigios del feudalismo y creó, con el *Code civil*, una adaptación magistral a las relaciones capitalistas modernas del antiguo Derecho romano, de aquella expresión casi perfecta de las relaciones

74 *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Declaración aprobada por la Asamblea Constituyente de Francia en agosto de 1789, en tiempos de la revolución burguesa francesa. En la declaración se proclamaban los derechos del hombre a la libertad y la igualdad, a resistir a la explotación y otros más.

jurídicas derivadas de la fase económica, que Marx llama la "producción de mercancías"; tan magistral, que este Código francés revolucionario sirve todavía hoy en todos los países —sin exceptuar a Inglaterra— de modelo para las reformas del derecho de propiedad. Pero no por ello debemos perder de vista una cosa. Aunque el Derecho inglés continúa expresando las relaciones económicas de la sociedad capitalista en un lenguaje feudal bárbaro, que guarda con la cosa expresada la misma relación que la ortografía con la fonética inglesa —*vous écrivez Londres et vous prononcez Constantinople*[75], decía un francés—, este Derecho es el único que se ha mantenido indemne a través de los siglos y que ha transplantado a Norteamérica y a las colonias la mejor parte de aquella libertad personal, aquella autonomía local y aquella salvaguardia contra toda injerencia, fuera de la de los tribunales. En una palabra, aquellas antiguas libertades germánicas que en el continente se habían perdido bajo el régimen de la monarquía absoluta y que hasta ahora no han vuelto a recobrarse íntegramente en ninguna parte.

Pero volvamos a nuestro burgués británico. La Revolución Francesa le brindó una magnífica ocasión para arruinar, con ayuda de las monarquías continentales, el comercio marítimo francés, anexionarse las colonias francesas y reprimir las últimas pretensiones francesas de hacerle la competencia por mar. Fue ésta una de las razones de que la combatiese. La segunda razón era que los métodos de esta revolución le hacían muy poca gracia. No ya su "execrable" terrorismo, sino también su intento de implantar el régimen burgués hasta en sus últimas

---

75 Se escribe Londres y se pronuncia Constantinopla.

consecuencias. ¿Qué iba a hacer en el mundo el burgués británico sin su aristocracia, que le imbuía maneras (¡y qué maneras!) e inventaba para él modas, que le suministraba la oficialidad para el ejército, salvaguardia del orden dentro del país, y para la Marina, conquistadora de nuevos dominios coloniales y de nuevos mercados en el exterior? Cierto es que también había dentro de la burguesía una minoría progresiva, formada por gentes cuyos intereses no habían salido tan bien parados en la transacción; esta minoría, integrada por la clase media de posición más modesta, simpatizaba con la revolución, pero era impotente en el parlamento.

Por tanto, cuanto más se convertía el materialismo en el credo de la Revolución Francesa, tanto más se aferraba el piadoso burgués británico a su religión. ¿Acaso la época del terror en París no había demostrado lo que ocurre, cuando el pueblo pierde la religión? Conforme se extendía el materialismo de Francia a los países vecinos y recibía el refuerzo de otras corrientes teóricas afines, principalmente el de la filosofía alemana; conforme en el continente ser materialista y librepensador era, en realidad, una cualidad indispensable para ser persona culta, más tenazmente se afirmaba la clase media inglesa en sus diversas confesiones religiosas. Por mucho que variasen las unas de las otras, todas eran confesiones decididamente religiosas, cristianas.

Mientras que la revolución aseguraba el triunfo político de la burguesía en Francia, en Inglaterra Waltt, Arkwright, Cartwright y otros iniciaron una revolución industrial, que desplazó completamente el centro de gravedad del poder económico. Ahora, la burguesía enriquecíase mucho más aprisa

que la aristocracia terrateniente. Y, dentro de la burguesía misma, la aristocracia financiera, los banqueros, etcétera, iban pasando cada vez más a segundo plano ante los fabricantes. La transacción de 1689, aun con las enmiendas que habían ido introduciéndose poco a poco a favor de la burguesía, ya no correspondía a la posición recíproca de las dos partes interesadas. Había cambiado también el carácter de éstas: la burguesía de 1830 difería mucho de la del siglo anterior. El poder político que aún conservaba la aristocracia y que se ponía en acción contra las pretensiones de la nueva burguesía industrial, hízose incompatible con los nuevos intereses económicos. Planteábase la necesidad de renovar la lucha contra la aristocracia, y esta lucha sólo podía terminar con el triunfo del nuevo poder económico. Bajo el impulso de la Revolución Francesa de 1830, se impuso en primer término, pese a todas las resistencias, la ley de reforma electoral[76]. Esto dio a la burguesía una posición fuerte y reconocida en el parlamento. Luego vino la derogación de las leyes cerealistas[77], que instauró de una vez para siempre el predominio de la burguesía, y sobre todo de su parte más activa, los fabricantes, sobre la aristocracia de

---

76 El proyecto de ley de la primera reforma electoral en Inglaterra fue llevado al Parlamento en marzo de 1831 y aprobado en junio de 1832. La reforma ponía fin al monopolio político de la aristocracia terrateniente, los banqueros y los usureros. Como resultado de la traición de los radicales burgueses, que utilizaban en beneficio de sus intereses el movimiento obrero de masas a favor del sufragio universal, la ley de 1832 estableció, con vistas a las elecciones, un alto censo de propiedad en las ciudades (10 libras) y en los condados (50 libras), abriendo las puertas al Parlamento sólo a los representantes de la burguesía industrial. El proletariado y la pequeña burguesía se quedaron, al igual que antes, sin derechos políticos.

77 El *bill* de la abolición de las leyes cerealistas fue aprobado en junio de 1846. Las llamadas leyes del trigo, dirigidas a la restricción o prohibición de la importación de trigo del extranjero, fueron promulgadas en Inglaterra en interés de los grandes terratenientes (*landlords*). La aprobación del *bill* fue un triunfo de la burguesía industrial, que luchaba contra las leyes cerealistas bajo la consigna de libertad del comercio.

la tierra. Fue éste el mayor triunfo de la burguesía, pero fue también el último conseguido en su propio y exclusivo interés. Todos sus triunfos posteriores hubo de compartirlos con un nuevo poder social, aliado suyo en un principio, pero luego rival de ella.

La Revolución Industrial había creado una clase de grandes fabricantes capitalistas, pero había creado también otra, mucho más numerosa, de obreros fabriles. Esta clase crecía constantemente en número, a medida que la revolución industrial se iba adueñando de una rama industrial tras otra. Y con su número, crecía también su fuerza, que se demostró ya en 1824, cuando obligó al parlamento a derogar a regañadientes las leyes contra la libertad de coalición[78]. Durante la campaña de agitación por la reforma electoral, los obreros formaban el ala radical del partido de la reforma; y cuando la ley de 1832 los privó del derecho de sufragio, sintetizaron sus reivindicaciones en la Carta del Pueblo (*People's Charter*) y se constituyeron, en oposición al gran partido burgués que combatía las leyes cerealistas, en un partido independiente, el partido cartista[79], que fue el primer partido obrero de nuestro tiempo.

A continuación, vinieron las revoluciones continentales de febrero y marzo de 1848, en las que los obreros desempeñaron un papel tan importante y en las que plantearon, por lo menos

78 En 1824, el Parlamento inglés, presionado por el movimiento obrero de masas, tuvo que promulgar un acto aboliendo la prohibición de las uniones obreras (las tradeuniones).

79 *Cartismo*. Movimiento revolucionario de masas de obreros ingleses, provocado por la grave situación económica y la carencia de derechos políticos. El movimiento comenzó a fines de los años 30 con grandiosas manifestaciones, y continuó, con intervalos, hasta principios de los años 50 del siglo XIX. La causa principal del fracaso del movimiento cartista fue la falta de una dirección proletaria revolucionaria consecuente de un programa claro.

en París, reivindicaciones que eran resueltamente inadmisibles, desde el punto de vista de la sociedad capitalista. Y luego sobrevino la reacción general. Primero, fue la derrota de los cartistas del 10 de abril de 1848; después, el aplastamiento de la insurrección obrera de París, en junio del mismo año; más tarde, los descalabros de 1849 en Italia, Hungría y el Sur de Alemania; y por último, el triunfo de Luis Bonaparte sobre París, el 2 de diciembre de 1851[80].

Con esto, habíase conseguido ahuyentar, por lo menos durante algún tiempo, el espantajo de las reivindicaciones obreras, pero, ¡a qué costa! Por tanto, si el burgués británico estaba ya antes convencido de la necesidad de mantener en el pueblo vil el espíritu religioso, ¡con cuánta mayor razón tenía que sentir esa necesidad, después de todas estas experiencias! Por eso, sin hacer el menor caso de las risotadas de burla de sus colegas continentales, continuaba año tras año gastando miles y decenas de miles en la evangelización de los estamentos inferiores. No contento con su propia maquinaria religiosa, se dirigió al Hermano Jonathan[81], el más grande organizador de negocios religiosos por aquel entonces, e importó de los Estados Unidos el revivalismo, a Moody y Sankey[82], etcétera, y, por último, aceptó incluso hasta la ayuda peligrosa del Ejército de Salvación, que viene a restaurar los recursos de propaganda

---

80 Se refiere al golpe de Estado organizado por Luis Bonaparte, el 2 de diciembre de 1851, que dio comienzo al régimen bonapartista del Segundo Imperio.

81 Nombre convencional con que se conocen a los Estados Unidos de América. Fue sustituido más tarde por el de Tío Sam.

82 El revivalismo era un movimiento religioso que se proponía levantar la influencia decreciente de la religión. Moddy y Sankey eran dos predicadores norteamericanos que figuraban entre sus organizadores.

del cristianismo primitivo, que se dirige a los pobres como a los elegidos, combatiendo al capitalismo a su manera religiosa y atizando así un elemento de lucha de clases del cristianismo primitivo, que un buen día puede llegar a ser fatal para las gentes ricas que hoy suministran de su bolsillo el dinero para esta propaganda.

Parece ser una ley del desarrollo histórico el que la burguesía no pueda detentar en ningún país de Europa el poder político –al menos durante largo tiempo–, de la misma manera exclusiva con que pudo hacerlo la aristocracia feudal durante la Edad Media. Hasta en Francia, donde se extirpó tan de raíz el feudalismo, la burguesía, como clase global, sólo ejerce el poder durante breves períodos de tiempo. Bajo Luis Felipe (1830-1848), sólo gobernaba una pequeña parte de la burguesía, pues otra parte mucho más considerable quedaba excluida del sufragio por el elevado censo de fortuna que se exigía para poder votar. Bajo la segunda República (1848-1851), gobernó toda la burguesía, pero sólo durante tres años; su incapacidad abrió el camino al Segundo Imperio. Sólo ahora, bajo la tercera República, vemos a la burguesía en bloque empuñar el timón por espacio de veinte años, pero en eso revela ya gratos síntomas de decadencia. Hasta ahora, una dominación de la burguesía mantenida durante largos años sólo ha sido posible en países como Norteamérica, que nunca conocieron el feudalismo y donde la sociedad se ha construido desde el primer momento sobre una base burguesa. Pero hasta en Francia y en Norteamérica llaman ya a la puerta con recios golpes los sucesores de la burguesía: los obreros.

En Inglaterra, la burguesía no ha ejercido jamás el poder indiviso. Hasta el triunfo de 1832 dejó a la aristocracia en el disfrute casi exclusivo de todos los altos cargos públicos. Yo no acertaba a explicarme la sumisión con que la clase media rica se resignaba a tolerar esto, hasta que un día el gran fabricante liberal *Mr.* W. A. Forster, en un discurso, suplicó a los jóvenes de Bradford que aprendiesen francés si querían hacer carrera, contando a este propósito el triste papel que había hecho él cuando, siendo ministro, se vio metido de pronto en una sociedad en que el francés era, por lo menos, tan necesario como el inglés. En efecto, los burgueses ingleses de aquel entonces eran, quien más quien menos, unos nuevos ricos sin cultura, que tenían que ceder a la aristocracia, quisieran o no, todos aquellos altos puestos del gobierno que exigían otras dotes que la limitación y la fatuidad insulares, salpimentadas por la astucia para los negocios[83]. Todavía hoy los debates inacabables de la prensa

---

83 Y hasta en materia de negocios la fatuidad del chovinismo nacional es un mal consejero. Hasta hace muy poco, el fabricante inglés corriente consideraba denigrante para un inglés hablar otro idioma que no fuese el suyo propio y le enorgullecía en cierto modo que esos "pobres diablos" de los extranjeros se instalasen a vivir en Inglaterra, descargándole con ello del trabajo de vender sus productos en el extranjero. No advertía siquiera que estos extranjeros, alemanes en su mayor parte, se adueñaban de este modo de una gran parte del comercio exterior de Inglaterra –tanto del de importación como del de exportación– y que el comercio directo de los ingleses con el extranjero iba circunscribiéndose casi exclusivamente a las colonias, a China, a los Estados Unidos y a Sudamérica. Y tampoco advertía que estos alemanes comerciaban con otros alemanes del extranjero, que con el tiempo iban organizando una red completa de colonias comerciales por todo el mundo. Y cuando, hace unos cuarenta años, Alemania empezó seriamente a fabricar para la exportación, encontró en estas colonias comerciales alemanas un instrumento que le prestó maravillosos servicios en la empresa de transformarse, en tan poco tiempo, de un país exportador de cereales en un país industrial de primer orden. Por fin, hace unos diez años, los fabricantes ingleses empezaron a inquietarse y a preguntar a sus embajadores y cónsules cómo era que ya no podían retener a todos sus clientes. La respuesta unánime fue esta: "1º porque no os molestáis en aprender la lengua de vuestros clientes y exigís que ellos aprendan la vuestra, y 2º porque no intentáis siquiera satisfacer las necesidades, las costumbres y los gustos de vuestros clientes, sino que queréis que se atengan a los vuestros, a los de Inglaterra (N. de Engels)".

sobre la *middle-class-education*[84] revelan que la clase media inglesa no se considera aún bastante buena para recibir la mejor educación y busca algo más modesto. Por eso, aún después de la derogación de las leyes cerealistas, se consideró como algo muy natural que los que habían arrancado el triunfo, los Cobden, los Bright, los Forster, etcétera, quedasen privados de toda participación en el gobierno oficial, hasta que por último, veinte años después, una nueva ley de Reforma les abrió las puertas del ministerio. Hasta hoy día está la burguesía inglesa tan profundamente penetrada de un sentimiento de inferioridad social, que sostiene a costa suya y del pueblo una casta decorativa de zánganos que tienen por oficio representar dignamente a la nación en todos los actos solemnes, y se considera honradísima cuando se encuentra a un burgués cualquiera reconocido como digno de ingresar en esta corporación selecta y privilegiada, que al fin y al cabo ha sido fabricada por la misma burguesía.

Así pues, la clase media industrial y comercial no había conseguido aún arrojar por completo del poder político a la aristocracia terrateniente, cuando se presentó en escena el nuevo rival: la clase obrera. La reacción que se produjo después del movimiento cartista y las revoluciones continentales, unida a la expansión sin precedentes de la industria inglesa desde 1848 a 1866 (expansión que suele atribuirse sólo al librecambio, pero que se debió en mucha mayor parte a la extensión gigantesca de los ferrocarriles, los transatlánticos y los medios de comunicación en general), volvió a poner a los obreros bajo la dependencia de los liberales, cuya ala radical formaban,

84 Educación de la clase media.

como en los tiempos anteriores al cartismo. Pero, poco a poco, las exigencias obreras en cuanto al sufragio universal fueron haciéndose irresistibles. Mientras los *whigs*, los caudillos de los liberales, temblaban de miedo, Disraeli demostraba su superioridad; supo aprovechar el momento propicio para los *tories* introduciendo en los distritos electorales urbanos el régimen electoral del *household suffrage*[85] y, en relación con éste, una nueva distribución de los distritos electorales. A esto, siguió poco después el *ballot*[86], luego, en 1884, el *household suffrage* hízose extensivo a todos los distritos, incluso a los de condado, y se introdujo una nueva distribución de las circunscripciones electorales, que las nivelaba hasta cierto punto. Todas estas reformas aumentaron de tal modo la fuerza de la clase obrera en las elecciones, que ésta representaba ya a la mayoría de los electores en 150 a 200 distritos.

¡Pero no hay mejor escuela de respeto a la tradición que el sistema parlamentario! Si la clase media mira con devoción y veneración al grupo que *lord* John Manners llama bromeando "nuestra vieja nobleza", la masa de los obreros miraba en aquel tiempo con respeto y acatamiento a la que entonces se llamaba "la clase mejor", la burguesía. En realidad, el obrero británico de hace quince años era ese obrero modelo cuya consideración respetuosa por la posición de su patrono y cuya timidez y humildad al plantear sus propias reivindicaciones ponían un poco de bálsamo en las heridas, que a nuestros socialistas

---

85 El *household suffrage* establecía el derecho de voto para todo el que viviese en casa independiente.

86 Votación secreta.

alemanes de cátedra les inferían las incorregibles tendencias comunistas y revolucionarias de los obreros de su país.

Sin embargo, los burgueses ingleses, como buenos hombres de negocios, veían más allá que los profesores alemanes. Sólo de mala gana habían compartido el poder con los obreros. Durante el período cartista, habían tenido ocasión de aprender de lo que era capaz el pueblo, ese *puer robustus sed malitiosus*. Desde entonces, habían tenido que aceptar y ver convertida en ley nacional la mayor parte de la Carta del Pueblo. Ahora más que nunca, era importante tener al pueblo a raya mediante recursos morales; y el recurso moral primero y más importante con que se podía influenciar a las masas seguía siendo la religión. De aquí la mayoría de puestos otorgados a curas en los organismos escolares y de aquí que la burguesía se imponga a sí misma cada vez más tributos para sostener toda clase de revivalismos, desde el ritualismo[87] hasta el Ejército de Salvación.

He aquí que ahora el respetable filisteísmo británico triunfaba sobre la libertad de pensamiento y la indiferencia en materias religiosas del burgués continental. Los obreros de Francia y Alemania se volvieron rebeldes. Estaban totalmente contaminados de socialismo y, además, por razones muy fuertes, no se preocupaban gran cosa de la legalidad de los medios empleados para conquistar el poder. Aquí, el *puer robustus* se había vuelto realmente cada día más *malitiosus*. Y al burgués francés y alemán no le quedaba más recurso que renunciar tácitamente a seguir siendo librepensador, como esos guapos

87 Ritualismo: corriente surgida en la Iglesia anglicana en los años 30 del siglo XIX; sus adeptos llamaban a la restauración de los ritos católicos (de ahí la denominación) y de ciertos dogmas del catolicismo en la Iglesia anglicana.

mozos que cuando se ven acometidos irremediablemente por el mareo, dejan caer el cigarro humeante con que fantocheaban a bordo. Los burlones fueron adoptando uno tras otro, exteriormente, una actitud devota y empezaron a hablar con respeto de la Iglesia, de sus dogmas y ritos, llegando incluso, cuando no había más remedio, a compartir estos últimos. Los burgueses franceses se negaban a comer carne los viernes y los burgueses alemanes se aguantaban, sudando en sus reclinatorios, interminables sermones protestantes. Habían llegado con su materialismo a una situación embarazosa. *Die Religion muss dem Volk erhalten werden* ("¡Hay que conservar la religión para el pueblo!"); era el último y único recurso para salvar a la sociedad de su ruina total. Para desgracia suya, no se dieron cuenta de esto hasta que habían hecho todo lo humanamente posible para derrumbar para siempre la religión. Había llegado, pues, el momento en que el burgués británico podía reírse, a su vez, de ellos y gritarles: "¡Ah, necios, eso ya podía habérselo dicho yo hace doscientos años!".

Sin embargo, me temo mucho que ni la estupidez religiosa del burgués británico ni la conversión *post festum*[88] del burgués continental, consigan poner un dique a la creciente marea proletaria. La tradición es una gran fuerza de freno; es la *vis inertiae*[89] de la historia. Pero es una fuerza meramente pasiva; por eso tiene necesariamente que sucumbir. De aquí que tampoco la religión pueda servir a la larga de muralla protectora de la sociedad capitalista. Si nuestras ideas jurí-

---

88 Después de la fiesta, o sea, retardada.

89 La fuerza de la inercia.

dicas, filosóficas y religiosas no son más que los brotes más próximos o más remotos de las condiciones económicas imperantes en una sociedad dada, a la larga estas ideas no pueden mantenerse cuando han cambiado fundamentalmente aquellas condiciones. Una de dos: o creemos en una revelación sobrenatural, o tenemos que reconocer que no hay prédica religiosa capaz de apuntalar una sociedad que se derrumba.

Ya la verdad es que también en Inglaterra comienzan otra vez los obreros a moverse. Indudablemente, el obrero inglés está atado por una serie de tradiciones. Tradiciones burguesas, como la tan extendida creencia de que no pueden existir más que dos partidos, el conservador y el liberal, y de que la clase obrera tiene que valerse del gran partido liberal para laborar por su emancipación. Y tradiciones obreras, heredadas de los tiempos de sus primeros tanteos de actuación independiente, como la eliminación, en numerosas y antiguas tradeuniones, de todos aquellos obreros que no han tenido un determinado tiempo reglamentario de aprendizaje; lo que significa, en rigor, que cada una de estas uniones se crea sus propios esquiroles. Pero, a pesar de todo esto y mucho más, la clase obrera inglesa avanza, como el mismo profesor Brentano se ha visto obligado a comunicar, con harto dolor, a sus hermanos, los socialistas de cátedra. Avanza, como todo en Inglaterra, con paso lento y mesurado, vacilante aquí, y allí mediante tanteos, a veces estériles; avanza a trechos, con una desconfianza excesivamente prudente hacia el nombre de Socialismo, pero asimilándose poco a poco la esencia. Avanza, y su avance va comunicándose a una capa obrera tras otra. Ahora, ha sacudido el letargo de los obreros no calificados del East End de Londres, y todos nosotros

ya hemos visto qué magnífico empuje han dado, a su vez, a la clase obrera estas nuevas fuerzas. Y si el ritmo del movimiento no es aconsonantado a la impaciencia de unos u otros, no deben olvidar que es precisamente la clase obrera la que mantiene vivos los mejores rasgos del carácter nacional inglés, y que en Inglaterra, cuando se da un paso hacia adelante, ya no se pierde jamás. Si los hijos de los viejos cartistas no dieron de sí, por los motivos indicados, todo lo que de ellos se podía esperar, parece que los nietos van a ser dignos de sus abuelos.

Además, el triunfo de la clase obrera europea no depende solamente de Inglaterra. Este triunfo sólo puede asegurarse mediante la cooperación, por lo menos, de Inglaterra, Francia y Alemania. En estos dos últimos países, el movimiento obrero le lleva un buen trecho de delantera al de Inglaterra. En Alemania, se halla incluso a una distancia ya mesurable del triunfo. Los progresos obtenidos aquí desde hace veinticinco años no tienen precedente. El movimiento obrero alemán avanza con velocidad acelerada. Y si la burguesía alemana ha dado pruebas de su carencia lamentable de capacidad política, de disciplina, de bravura, de energía y de perseverancia, la clase obrera de Alemania ha demostrado que posee en grado abundante todas estas cualidades. Hace ya casi cuatrocientos años que Alemania fue el punto de arranque del primer gran alzamiento de la clase media de Europa; tal como están hoy las cosas, ¿es descabellado pensar que Alemania vaya a ser también el escenario del primer gran triunfo del proletariado europeo?

20 de abril de 1892. Publicado por primera vez en la edición inglesa de la obra de Engels *Del socialismo utópico al socialismo científico,* que apareció en Londres en 1892.

Al mismo tiempo fue publicado en alemán en la revista *Neue Zeit,* correspondiente a los años 1892-1893.Se publica de acuerdo con el texto de la edición inglesa de 1892, cotejado con el de la revista. Traducido del inglés.

I

El socialismo moderno es, en primer término, por su contenido, fruto del reflejo en la inteligencia; por un lado, de los antagonismos de clase que imperan en la moderna sociedad entre poseedores y desposeídos, capitalistas y obreros asalariados, y, por otro lado, de la anarquía que reina en la producción. Pero por su forma teórica, el socialismo empieza presentándose como una continuación, más desarrollada y más consecuente, de los principios proclamados por los grandes pensadores franceses del siglo XVIII. Como toda nueva teoría, el socialismo, aunque tuviese sus raíces en los hechos materiales económicos, hubo de empalmar, al nacer, con las ideas existentes.

Los grandes hombres que en Francia ilustraron las cabezas para la revolución que había de desencadenarse adoptaron ya una actitud resueltamente revolucionaria. No reconocían autoridad exterior de ningún género. La religión, la concepción de la naturaleza, la sociedad, el orden estatal: todo lo sometían a la crítica más despiadada; cuanto existía había de justificar los títulos de su existencia ante el fuero de la razón o renunciar a seguir existiendo. A todo se aplicaba como rasero único la razón pensante. Era la época en que, según Hegel, "el mundo

giraba sobre la cabeza"[90], primero, en el sentido de que la cabeza humana y los principios establecidos por su especulación reclamaban el derecho a ser acatados como base de todos los actos humanos y de toda relación social, y luego también, en el sentido más amplio de que la realidad que no se ajustaba a estas conclusiones se veía subvertida de hecho desde los cimientos hasta el remate. Todas las formas anteriores de sociedad y de Estado, todas las ideas tradicionales, fueron arrinconadas en el desván como irracionales; hasta allí, el mundo se había dejado gobernar por puros prejuicios; todo el pasado no merecía más que conmiseración y desprecio. Sólo ahora había apuntado la aurora, el reino de la razón; en adelante, la superstición, la injusticia, el privilegio y la opresión serían desplazados por la verdad eterna, por la eterna justicia, por la igualdad basada en la naturaleza y por los derechos inalienables del hombre.

Hoy sabemos ya que ese reino de la razón no era más que el reino idealizado de la burguesía, que la justicia eterna vino a tomar cuerpo en la justicia burguesa; que la igualdad se redujo a la igualdad burguesa ante la ley; que como uno de los derechos más esenciales del hombre se proclamó la propiedad burguesa;

---

90 He aquí el pasaje de Hegel referente a la revolución francesa: "La idea, el concepto del Derecho, se hizo valer *de golpe*, sin que pudiese oponerle ninguna resistencia la vieja armazón de la injusticia. Sobre la idea del Derecho se ha basado ahora, por tanto, una Constitución, y sobre ese fundamento debe basarse en adelante todo. Desde que el Sol alumbra en el firmamento y los planetas giran alrededor de él, nadie había visto que el hombre se alzase sobre la cabeza, es decir, sobre la idea, construyendo con arreglo a ésta la realidad. Anaxágoras fue el primero que dijo que el nus, la razón, gobierna el mundo: pero sólo ahora el hombre ha acabado de comprender que el pensamiento debe gobernar la realidad espiritual. Era, pues, *una espléndida aurora. Todos los seres pensantes celebraron esta nueva época. Una sublime emoción* reinaba en aquella época, *un entusiasmo del espíritu estremecía el mundo*, como si por vez primera se lograse la reconciliación del mundo con la divinidad". Hegel, *Philosophie der Geschichte*, 1840, S. 535 (Hegel, *Filosofía de la Historia*, 1840, p. 535). ¿No habrá llegado la hora de aplicar la ley contra los socialistas a estas doctrinas subversivas y atentatorias contra la sociedad, del difunto profesor Hegel? (Nota de Engels).

y que el Estado de la razón, el "contrato social" de Rousseau[91] pisó y solamente podía pisar el terreno de la realidad, convertido en república democrática burguesa. Los grandes pensadores del siglo XVIII, como todos sus predecesores, no podían romper las fronteras que su propia época les trazaba.

Pero, junto al antagonismo entre la nobleza feudal y la burguesía, que se erigía en representante de todo el resto de la sociedad, manteníase en pie el antagonismo general entre explotadores y explotados, entre ricos holgazanes y pobres que trabajaban. Y este hecho era precisamente el que permitía a los representantes de la burguesía arrogarse la representación, no de una clase determinada, sino de toda la humanidad doliente. Más aún. Desde el momento mismo en que nació, la burguesía llevaba en sus entrañas a su propia antítesis, pues los capitalistas no pueden existir sin obreros asalariados, y en la misma proporción en que los maestros de los gremios medievales se convertían en burgueses modernos, los oficiales y los jornaleros no agremiados transformábanse en proletarios. Y, si en términos generales, la burguesía podía arrogarse el derecho a representar *en sus luchas contra la nobleza*, además de sus intereses, los de las diferentes clases trabajadoras de la época, al lado de todo gran movimiento burgués que se desataba estallaban movimientos independientes de aquella clase que era el precedente más o menos desarrollado del proletariado

91 Según la teoría de Rousseau los hombres vivían primitivamente en las condiciones del estado natural, donde todos eran iguales. El surgimiento de la propiedad privada y el desarrollo de la desigualdad patrimonial determinaron el paso de los hombres del estado natural al estado civil y condujeron a la formación del Estado, basado en el contrato social. Sin embargo, más tarde, el desarrollo de la desigualdad política llevó a la infracción del contrato social y al surgimiento de un nuevo estado natural. Debe sustituir a este último un Estado razonable, basado en un nuevo contrato social.

moderno. Tal fue en la época de la Reforma y de las guerras campesinas en Alemania la tendencia de los anabaptistas[92] y de Tomás Münzer; en la gran Revolución inglesa, los *levellers*[93], y en la gran Revolución Francesa, Babeuf. Y estas sublevaciones revolucionarias de una clase incipiente son acompañadas, a la vez, por las correspondientes manifestaciones teóricas: en los siglos XVI y XVII[94] aparecen las descripciones utópicas de un régimen ideal de la sociedad; en el siglo XVIII, teorías directamente comunistas ya, como las de Morelly y Mably.

La reivindicación de la igualdad no se limitaba a los derechos políticos, sino que se extendía a las condiciones sociales de vida de cada individuo; ya no se trataba de abolir tan sólo los privilegios de clase, sino de destruir las propias diferencias de clase. Un comunismo ascético, a lo espartano, que prohibía todos los goces de la vida: tal fue la primera forma de manifestarse de la nueva doctrina. Más tarde vinieron los tres grandes utopistas: Saint-Simon, en quien la tendencia burguesa sigue afirmándose todavía, hasta cierto punto, junto a la tendencia proletaria; Fourier y Owen, quien, en el país donde la producción capitalista estaba más desarrollada y bajo la impresión de los antagonismos engendrados por ella, expuso en forma

92 *Anabaptistas* (rebautizados). Partidarios de una secta religiosa que surgió en Alemania y los Países Bajos en el siglo XVI. Los miembros de esta secta se llamaban anabaptistas porque ellos exigían un segundo bautismo a una edad consciente. En la guerra campesina de 1524-1525, los anabaptistas, entre los cuales predominaban los campesinos, artesanos y pequeños comerciantes, se acercaban al ala más revolucionaria del movimiento, encabezada por Tomas Münzer.

93 Se trata de los verdaderos *levellers* o de los llamados *diggers*, representantes de los intereses de los pobres de la ciudad y del campo en el período de la Revolución burguesa inglesa del siglo XVII.

94 Engels se refiere aquí a las obras de los representantes del comunismo utópico Tomás Moro (siglo XVI) y Campanella (siglo XVII).

sistemática una serie de medidas encaminadas a abolir las diferencias de clase, en relación directa con el materialismo francés.

Rasgo común a los tres es el no actuar como representantes de los intereses del proletariado, que entretanto había surgido como un producto histórico. Al igual que los pensadores franceses, no se proponen emancipar primeramente a una clase determinada, sino, de golpe, a toda la humanidad. Y lo mismo que ellos, pretenden instaurar el reino de la razón y de la justicia eterna. Pero entre su reino y el de los ilustradores franceses media un abismo. También el mundo burgués, instaurado según los principios de éstos, es irracional e injusto y merece, por tanto, ser arrinconado entre los trastos inservibles, ni más ni menos que el feudalismo y las formas sociales que le precedieron. Si hasta ahora la verdadera razón y la verdadera justicia no han gobernado el mundo, es, sencillamente, porque nadie ha sabido penetrar debidamente en ellas. Faltaba el hombre genial que ahora se alza ante la humanidad con la verdad, al fin, descubierta. El hecho de que ese hombre haya aparecido ahora y no antes, el hecho de que la verdad haya sido, al fin, descubierta ahora y no antes, no es, según ellos, un acontecimiento inevitable, impuesto por la concatenación del desarrollo histórico, sino porque el puro azar lo quiere así. Hubiera podido aparecer quinientos años antes ahorrando con ello a la humanidad quinientos años de errores, de luchas y de sufrimientos.

Hemos visto cómo los filósofos franceses del siglo XVIII, los que abrieron el camino a la revolución, apelaban a la razón como único juez de todo lo existente. Se pretendía instaurar un Estado racional, una sociedad ajustada a la razón, y cuanto

contradecía a la razón eterna debía ser desechado sin piedad. Y hemos visto también que, en realidad, esa razón eterna no era más que el sentido común idealizado del hombre del estado llano que, precisamente por aquel entonces, se estaba convirtiendo en burgués. Por eso cuando la Revolución Francesa puso en obra esta sociedad racional y este Estado de la razón, resultó que las nuevas instituciones, por más racionales que fuesen en comparación con las antiguas, distaban bastante de la razón absoluta. El Estado de la razón había quebrado completamente. El contrato social de Rousseau venía a tomar cuerpo en la época del terror[95], y la burguesía, perdida la fe en su propia habilidad política, fue a refugiarse, primero, en la corrupción del Directorio[96] y, por último, bajo la égida del despotismo napoleónico.

La prometida paz eterna se había trocado en una interminable guerra de conquistas. Tampoco corrió mejor suerte la sociedad de la razón. El antagonismo entre pobres y ricos, lejos de disolverse en el bienestar general, habíase agudizado al desaparecer los privilegios de los gremios y otros, que tendían un puente sobre él, y los establecimientos eclesiásticos de beneficencia que lo atenuaban. La "liberación de la propiedad" de las trabas feudales, que ahora se convertía en realidad, resultaba ser, para el pequeño burgués y el pequeño campesino,

---

95 *Época del terror*: abarcó un período de la historia de la Revolución Francesa de 1793 a 1794, caracterizado por la brutal represión de los revolucionarios mediante el recurso al terrorismo de Estado. Se desenvolvió bajo la dirección del Comité de Seguridad Pública, cuerpo colegiado de doce integrantes encabezado por Maximilien Robespierre.

96 El *Directorio* constaba de cinco miembros, uno de los cuales se elegía cada año. Era el órgano dirigente del poder ejecutivo de Francia en el período de 1795 a 1799. Apoyaba el régimen de terror contra las fuerzas democráticas y defendía los intereses de la gran burguesía.

la libertad de vender a esos mismos señores poderosos su pequeña propiedad, agobiada por la arrolladora competencia del gran capital y de la gran propiedad terrateniente; con lo que se convertía en la "liberación" del pequeño burgués y del pequeño campesino *de toda* propiedad.

El auge de la industria sobre bases capitalistas convirtió la pobreza y la miseria de las masas trabajadoras en condición de vida de la sociedad. El pago al contado fue convirtiéndose, cada vez en mayor grado, según la expresión de Carlyle, en el único eslabón que enlazaba a la sociedad. La estadística criminal crecía de año en año. Los vicios feudales, que hasta entonces se exhibían impúdicamente a la luz del día, no desaparecieron pero se recataron, por el momento, un poco al fondo de la escena; en cambio, florecían exuberantemente los vicios burgueses, ocultos hasta allí bajo la superficie. El comercio fue degenerando cada vez más en estafa. La "fraternidad" de la divisa revolucionaria[97] tomó cuerpo en las deslealtades y en la envidia de la lucha de competencia. La opresión violenta cedió el puesto a la corrupción; y la espada, como principal palanca del Poder social, fue sustituida por el dinero. El derecho de pernada pasó del señor feudal al fabricante burgués. La prostitución se desarrolló en proporciones hasta entonces inauditas. El matrimonio mismo siguió siendo lo que era: la forma reconocida por la ley, el manto oficial con que se cubría la prostitución, complementado además por una gran abundancia de adulterios. En una palabra, comparadas con las brillantes promesas de los pensadores, las instituciones sociales y políticas instauradas

97 Se refiere a la divisa de la revolución burguesa francesa de fines del siglo XVII: "Libertad, Igualdad, Fraternidad".

por el "triunfo de la razón" resultaron ser unas tristes y decepcionantes caricaturas. Sólo faltaban los hombres que pusieron de relieve el desengaño y que surgieron en los primeros años del siglo XIX. En 1802, vieron la luz las *Cartas ginebrinas* de Saint-Simon; en 1808, publicó Fourier su primera obra, aunque las bases de su teoría databan ya de 1799; el 1 de enero de 1800, Roberto Owen se hizo cargo de la dirección de la empresa de New Lanark[98].

Sin embargo, por aquel entonces el modo capitalista de producción, y con él el antagonismo entre la burguesía y el proletariado, se habían desarrollado todavía muy poco. La gran industria, que en Inglaterra acababa de nacer, era todavía desconocida en Francia. Y sólo la gran industria desarrolla, de una parte, los conflictos que transforman en una necesidad imperiosa la subversión del modo de producción y la eliminación de su carácter capitalista –conflictos que estallan no sólo entre las clases engendradas por esa gran industria, sino también entre las fuerzas productivas y las formas de cambio por ella creadas– y, de otra parte, desarrolla también en estas gigantescas fuerzas productivas los medios para resolver estos conflictos.

En vísperas del siglo XIX, los conflictos que brotaban del nuevo orden social apenas empezaban a desarrollarse, y mucho menos, naturalmente, los medios que habían de conducir a su solución. Si las masas desposeídas de París lograron adueñarse por un momento del Poder durante el régimen del terror y con ello llevar al triunfo a la revolución burguesa, incluso

98 *New-Lanark*: fábrica de hilados de algodón cerca de la ciudad escocesa de Lanark. Fue fundada en 1784.

en contra de la burguesía, fue sólo para demostrar hasta qué punto era imposible mantener por mucho tiempo este Poder en las condiciones de la época. El proletariado, que apenas empezaba a destacarse en el seno de estas masas desposeídas, como tronco de una clase nueva, totalmente incapaz todavía para desarrollar una acción política propia, no representaba más que un estamento oprimido, castigado, incapaz de valerse por sí mismo. La ayuda, en el mejor de los casos, tenía que venirle de fuera, de lo alto.

Esta situación histórica informa también las doctrinas de los fundadores del socialismo. Sus teorías incipientes no hacen más que reflejar el estado incipiente de la producción capitalista, la incipiente condición de clase. Se pretendía sacar de la cabeza la solución de los problemas sociales, latente todavía en las condiciones económicas poco desarrolladas de la época. La sociedad no encerraba más que males, que la razón pensante era la llamada a remediar.

Tratábase por eso de descubrir un sistema nuevo y más perfecto de orden social, para implantarlo en la sociedad desde fuera, por medio de la propaganda, y a ser posible, con el ejemplo mediante experimentos que sirviesen de modelo. Estos nuevos sistemas sociales nacían condenados a moverse en el reino de la utopía; cuanto más detallados y minuciosos fueran, mas tenían que degenerar en puras fantasías.

Sentado esto, no tenemos por qué detenernos ni un momento más en este aspecto, incorporado ya definitivamente al pasado. Dejemos que los traperos literarios revuelvan solemnemente en estas fantasías, que hoy parecen mover a risa, para poner de relieve sobre el fondo de ese "cúmulo de dislates" la

superioridad de su razonamiento sereno. Nosotros, en cambio, nos admiramos de los geniales gérmenes de ideas y de las ideas geniales que brotan por todas partes bajo esa envoltura de fantasía y que los filisteos son incapaces de ver.

Saint-Simon era hijo de la gran Revolución Francesa, que estalló cuando él no contaba aún treinta años. La revolución fue el triunfo del tercer Estado, es decir, de la gran masa *activa* de la nación, a cuyo cargo corrían la producción y el comercio, sobre los estamentos hasta entonces *ociosos* y privilegiados de la sociedad: la nobleza y el clero. Pero pronto se vio que el triunfo del tercer Estado no era más que el triunfo de una parte muy pequeña de él, la conquista del poder político por el sector socialmente privilegiado de esa clase: la burguesía poseyente. Esta burguesía, además, se desarrollaba rápidamente ya en el proceso de la revolución, especulando con las tierras confiscadas y luego *vendidas* de la aristocracia y de la Iglesia, y estafando a la nación por medio de los suministros al Ejército.

Fue precisamente el gobierno de estos estafadores el que, bajo el Directorio, llevó a Francia y a la revolución al borde de la ruina, dando con ello a Napoleón el pretexto para su golpe de Estado. Por eso, en la idea de Saint-Simon, el antagonismo entre el tercer Estado y los estamentos privilegiados de la sociedad tomó la forma de un antagonismo entre "trabajadores" y "ociosos". Los "ociosos" eran no sólo los antiguos privilegiados, sino todos aquellos que vivían de sus rentas, sin intervenir en la producción ni en el comercio. En el concepto de "trabajadores" no entraban solamente los obreros asalariados, sino también los fabricantes, los comerciantes y los banqueros. Que los ociosos habían perdido la capacidad para dirigir espiritualmente

y gobernar políticamente, era un hecho evidente, que la revolución había sellado con carácter definitivo. Y, para Saint-Simon, las experiencias de la época del terror habían demostrado, a su vez, que los descamisados no poseían tampoco esa capacidad. Entonces, ¿quiénes habían de dirigir y gobernar? Según Saint-Simon, la ciencia y la industria unidas por un nuevo lazo religioso, un "nuevo cristianismo", forzosamente místico y rigurosamente jerárquico, llamado a restaurar la unidad de las ideas religiosas, rota desde la Reforma.

Pero la ciencia eran los sabios académicos; y la industria eran, en primer término, los burgueses activos, los fabricantes, los comerciantes, los banqueros. Y aunque estos burgueses habían de transformarse en una especie de funcionarios públicos, de hombres de confianza de toda la sociedad, siempre conservarían frente a los obreros una posición autoritaria y económicamente privilegiada. Los banqueros serían en primer término los llamados a regular toda la producción social por medio de una reglamentación del crédito. Ese modo de concebir correspondía perfectamente a una época en que la gran industria, y con ella el antagonismo entre la burguesía y el proletariado, apenas comenzaba a despuntar en Francia. Pero Saint-Simon insiste muy especialmente en esto: lo que a él le preocupa siempre y en primer término es la suerte de "la clase más numerosa y más pobre" de la sociedad ("*la classe la plus nombreuse et la plus pauvre*").

Saint-Simon sienta ya, en sus *Cartas ginebrinas*, la tesis de que "todos los hombres deben trabajar". En la misma obra, se expresa ya la idea de que el reinado del terror era el gobierno de las masas desposeídas. "Ved –les grita– lo que aconteció en

Francia cuando vuestros camaradas subieron al Poder, ellos provocaron el hambre". Pero el concebir la RevoluciónFrancesa como una lucha de clases, y no sólo entre la nobleza y la burguesía, sino entre la nobleza, la burguesía *y los desposeídos*, era, para el año 1802, un descubrimiento verdaderamente genial. En 1816 Saint-Simon declara que la política es la ciencia de la producción y predice ya la total absorción de la política por la Economía. Y si aquí no hace más que aparecer en germen la idea de que la situación económica es la base de las instituciones políticas, proclama ya claramente la transformación del gobierno político sobre los hombres en una administración de las cosas y en la dirección de los procesos de la producción, que no es sino la idea de la "abolición del Estado", que tanto estrépito levanta últimamente. Y, alzándose al mismo plano de superioridad sobre sus contemporáneos, declara en 1814, inmediatamente después de la entrada de las tropas coligadas en París[99], y reitera en 1815, durante la guerra de los Cien Días[100], que la alianza de Francia con Inglaterra y, en segundo término, la de estos países con Alemania es la única garantía del desarrollo próspero y la paz en Europa. Para predicar a los franceses de 1815 una alianza con los vencedores de Waterloo[101], hacía falta tanta valentía como capacidad para ver a lo lejos en la historia.

---

99 El 31 de marzo de 1814.

100 Los *Cien Días*: breve período de la restauración del Imperio de Napoleón I que duró desde el momento de su regreso del destierro en la isla de Elba a París, el 20 de marzo de 1815, hasta su segunda abdicación, el 22 de junio del mismo año.

101 El 18 de junio de 1815, el ejército de Napoleón I fue derrotado en la batalla de *Waterloo* (Bélgica) por las tropas anglo-holandesas acaudilladas por Wellington y el ejército prusiano de Blücher.

Lo que en Saint-Simon es una amplitud genial de conceptos que le permite contener ya, en germen, casi todas las ideas no estrictamente económicas de los socialistas posteriores, en Fourier es la crítica ingeniosa auténticamente francesa, pero no por ello menos profunda, de las condiciones sociales existentes. Fourier coge por la palabra a la burguesía, a sus encendidos profetas de antes y a sus interesados aduladores de después de la revolución. Pone al desnudo despiadadamente la miseria material y moral del mundo burgués, y la compara con las promesas fascinadoras de los viejos enciclopedistas, con su imagen de una sociedad en la que sólo reinaría la razón, de una civilización que haría felices a todos los hombres y de una ilimitada perfectibilidad humana. Desenmascara las brillantes frases de los ideólogos burgueses de la época, demuestra cómo a esas frases altisonantes responde, por todas partes, la más cruel de las realidades y vuelca sobre este ruidoso fiasco de la fraseología su sátira mordaz.

Fourier no es sólo un crítico; su espíritu siempre jovial hace de él un satírico, uno de los más grandes satíricos de todos los tiempos. La especulación criminal que se desató con el reflujo de la ola revolucionaria y el espíritu mezquino del comercio francés en aquellos años aparecen pintados en sus obras con trazo magistral y deleitoso. Pero todavía es más magistral en él la crítica de las relaciones entre los sexos y de la posición de la mujer en la sociedad burguesa. Él es el primero que proclama que el grado de emancipación de la mujer en una sociedad es el barómetro natural por el que se mide la emancipación general.

Sin embargo, donde más descuella Fourier es en su modo de concebir la historia de la sociedad. Fourier divide toda la

historia anterior en cuatro fases o etapas de desarrollo: el salvajismo, el patriarcado, la barbarie y la civilización; fase esta última que coincide con lo que llamamos hoy sociedad burguesa, es decir, con el régimen social implantado desde el siglo XVI, y demuestra que el "orden civilizado eleva a una forma compleja, ambigua, equívoca e hipócrita todos aquellos vicios que la barbarie practicaba en medio de la mayor sencillez". Para él, la civilización se mueve en un "círculo vicioso", en un ciclo de contradicciones, que está reproduciendo constantemente sin acertar a superarlas, consiguiendo de continuo lo contrario precisamente de lo que quiere o pretexta querer conseguir. Y así nos encontramos, por ejemplo, con que "en la civilización la *pobreza brota de la misma abundancia*". Como se ve, Fourier maneja la dialéctica con la misma maestría que su contemporáneo Hegel. Frente a los que se llenan la boca hablando de la ilimitada capacidad humana de perfección, pone de relieve, con igual dialéctica, que toda fase histórica tiene su vertiente ascensional, mas también su ladera descendente, y proyecta esta concepción sobre el futuro de toda la humanidad. Y así como Kant introduce en la ciencia de la naturaleza la idea del acabamiento futuro de la Tierra, Fourier introduce en su estudio de la historia la idea del acabamiento de la humanidad.

Mientras el huracán de la revolución barría el suelo de Francia, en Inglaterra se desarrollaba un proceso revolucionario más tranquilo, pero no por ello menos poderoso. El vapor y las máquinas-herramienta convirtieron la manufactura en la gran industria moderna, revolucionando con ello todos los fundamentos de la sociedad burguesa. El ritmo adormilado del desarrollo del período de la manufactura se convirtió en

un verdadero período de lucha y embate de la producción. Con una velocidad cada vez más acelerada, iba produciéndose la división de la sociedad en grandes capitalistas y proletarios desposeídos, y entre ellos, en lugar del antiguo estado llano estable, llevaba una existencia insegura una masa inestable de artesanos y pequeños comerciantes, la parte más fluctuante de la población. El nuevo modo de producción sólo empezaba a remontarse por su vertiente ascensional; era todavía el modo de producción normal, regular, el único posible en aquellas circunstancias. Y, sin embargo, ya entonces originó toda una serie de graves calamidades sociales: hacinamiento en los barrios más sórdidos de las grandes ciudades de una población desarraigada de su suelo; disolución de todos los lazos tradicionales de la costumbre, de la sumisión patriarcal y de la familia; prolongación abusiva del trabajo, que sobre todo en las mujeres y en los niños tomaba proporciones aterradoras; desmoralización en masa de la clase trabajadora, lanzada de súbito a condiciones de vida totalmente nuevas; del campo a la ciudad, de la agricultura a la industria, de una situación estable a otra constantemente variable e insegura.

En estas circunstancias se alza como reformador un fabricante de veintinueve años un hombre cuyo candor casi infantil rayaba en lo sublime y que era, a la par, un dirigente innato de hombres como pocos. Roberto Owen habíase asimilado las enseñanzas de los filósofos materialistas del siglo XVIII, según las cuales el carácter del hombre es, de una parte, el producto de su organización innata, y de otra, el fruto de las circunstancias que rodean al hombre durante su vida, y principalmente durante el período de su desarrollo. La mayoría de los hombres

de su clase no veían en la revolución industrial más que caos y confusión, una ocasión propicia para pescar en río revuelto y enriquecerse aprisa. Owen vio en ella el terreno adecuado para poner en práctica su tesis favorita, introduciendo orden en el caos. Ya en Mánchester, dirigiendo una fábrica de más de quinientos obreros, había intentado, no sin éxito, aplicar prácticamente su teoría. Desde 1800 a 1829 encauzó en este sentido, aunque con mucha mayor libertad de iniciativa y con un éxito que le valió fama europea, la gran fábrica de hilados de algodón de New Lanark, en Escocia, de la que era socio y gerente. Una población que fue creciendo paulatinamente hasta 2.500 almas, reclutada al principio entre los elementos más heterogéneos, la mayoría de ellos muy desmoralizados, convirtióse en sus manos en una colonia modelo, en la que no se conocía la embriaguez, la policía, los jueces de paz, los procesos, los asilos para pobres, ni la beneficencia pública. Para ello, le bastó sólo con colocar a sus obreros en condiciones más humanas de vida, consagrando un cuidado especial a la educación de su descendencia. Owen fue el creador de las escuelas de párvulos, que funcionaron por vez primera en New Lanark. Los niños eran enviados a la escuela desde los dos años, y se encontraban tan a gusto en ella, que con dificultad se les podía llevar a su casa. Mientras que en las fábricas de sus competidores los obreros trabajaban hasta trece y catorce horas diarias, en New Lanark la jornada de trabajo era de diez horas y media. Cuando una crisis algodonera obligó a cerrar la fábrica durante cuatro meses, los obreros de New Lanark, que quedaron sin trabajo, siguieron cobrando íntegros sus jornales. Y, con todo, la

empresa había incrementado hasta el doble su valor y rendido a sus propietarios, hasta el último día, abundantes ganancias.

Sin embargo, Owen no estaba satisfecho con lo conseguido. La existencia que había procurado a sus obreros distaba todavía mucho de ser, a sus ojos, una existencia digna de un ser humano: "Aquellos hombres eran mis esclavos" –decía–. Las circunstancias relativamente favorables, en que les había colocado, estaban todavía muy lejos de permitirles desarrollar racionalmente y en todos sus aspectos el carácter y la inteligencia, y mucho menos desenvolver libremente sus energías.

> Y, sin embargo, la parte productora de aquella población de 2.500 almas daba a la sociedad una suma de riqueza real, que apenas medio siglo antes hubiera requerido el trabajo de 600.000 hombres juntos. Yo me preguntaba: ¿a dónde va a parar la diferencia entre la riqueza consumida por estas 2.500 personas y la que hubieran tenido que consumir las 600.000?

La contestación era clara: esa diferencia se invertía en abonar a los propietarios de la empresa el cinco por ciento de interés sobre el capital de instalación, a lo que venían a sumarse más de 300.000 libras esterlinas de ganancia. Y el caso de New Lanark era, sólo que en proporciones mayores, el de todas las fábricas de Inglaterra.

> Sin esta nueva fuente de riqueza creada por las máquinas, hubiera sido imposible llevar adelante las guerras libradas para derribar a Napoleón y mantener en pie los principios de

> la sociedad aristocrática. Y, sin embargo, este nuevo poder era obra de la clase obrera[102].

A ella debían pertenecer también, por tanto, sus frutos. Las nuevas y gigantescas fuerzas productivas, que hasta allí sólo habían servido para que se enriqueciesen unos cuantos y para la esclavización de las masas, echaban, según Owen, las bases para una reconstrucción social y estaban llamadas a trabajar solamente para el bienestar colectivo, como propiedad colectiva de todos los miembros de la sociedad.

Fue así, por este camino puramente práctico, como fruto, por decirlo así, de los cálculos de un hombre de negocios, como surgió el comunismo oweniano, que conservó en todo momento este carácter práctico. Así, en 1823, Owen propone un sistema de colonias comunistas para combatir la miseria reinante en Irlanda y presenta, en apoyo de su propuesta, un presupuesto completo de gastos de establecimiento, desembolsos anuales e ingresos probables. Y así también en sus planes definitivos de la sociedad del porvenir, los detalles técnicos están calculados con un dominio tal de la materia, incluyendo hasta diseños, dibujos de frente, de lado y a vista de pájaro que, una vez aceptado el método oweniano de reforma de la sociedad, poco es lo que podría objetar ni aun el técnico experto, contra los pormenores de su organización.

El avance hacia el comunismo constituye el momento crucial en la vida de Owen. Mientras se había limitado a actuar

102 De *The Revolution in Mind and Practice (La revolución en el espíritu y en la práctica)*, un memorial dirigido a todos "los republicanos rojos, comunistas y socialistas de Europa" y enviado al Gobierno Provisional francés de 1848, así como "a la reina Victoria y a sus consejeros responsables" (Nota de Engels).

sólo como filántropo, no había cosechado más que riquezas, aplausos, honra y fama. Era el hombre más popular de Europa. No sólo los hombres de su clase y posición social, sino también los gobernantes y los príncipes le escuchaban y lo aprobaban. Pero, en cuanto formuló sus teorías comunistas, se volvió la hoja. Eran principalmente tres grandes obstáculos los que, según él, se alzaban en su camino de la reforma social: la propiedad privada, la religión y la forma actual del matrimonio. Y no ignoraba a lo que se exponía atacándolos: la proscripción de toda la sociedad oficial y la pérdida de su posición social. Pero esta consideración no le contuvo en sus ataques despiadados contra aquellas instituciones, y ocurrió lo que él preveía. Desterrado de la sociedad oficial, ignorado completamente por la prensa, arruinado por sus fracasados experimentos comunistas en América, a los que sacrificó toda su fortuna, se dirigió a la clase obrera, en el seno de la cual actuó todavía durante treinta años. Todos los movimientos sociales, todos los progresos reales registrados en Inglaterra en interés de la clase trabajadora, van asociados al nombre de Owen. Así, en 1819, después de cinco años de grandes esfuerzos, consiguió que fuese votada la primera ley limitando el trabajo de la mujer y del niño en las fábricas. Él fue también quien presidió el primer congreso en que las tradeuniones de toda Inglaterra se fusionaron en una gran organización sindical única[103]. Y fue también él quien creó, como medidas de transición para que la sociedad

103 En octubre de 1833, en Londres, bajo la presidencia de Owen, se celebró el Congreso de las sociedades cooperativas y los sindicatos en el que fue fundada formalmente la "Gran Unión Consolidada Nacional de las producciones de Gran Bretaña e Irlanda". Al tropezar con una gran resistencia por parte de la sociedad burguesa y del Estado, la Unión se desmoronó en agosto de 1834.

pudiera organizarse de manera íntegramente comunista, de una parte, las cooperativas de consumo y de producción –que han servido por lo menos para demostrar prácticamente que el comerciante y el fabricante no son indispensables–, y de otra parte, los bazares obreros, establecimientos de intercambio de los productos del trabajo por medio de bonos de trabajo y cuya unidad era la hora de trabajo rendido. Estos establecimientos tenían necesariamente que fracasar, pero se anticipan mucho a los bancos proudhonianos de intercambio[104], diferenciándose de ellos solamente en que no pretenden ser la panacea universal para todos los males sociales, sino pura y simplemente un primer paso dado hacia una transformación mucho más radical de la sociedad.

Los conceptos de los utopistas han dominado durante mucho tiempo las ideas socialistas del siglo XIX, y en parte aún las siguen dominando hoy. Les rendían culto, hasta hace muy poco tiempo, todos los socialistas franceses e ingleses, y a ellos se debe también el incipiente comunismo alemán, incluyendo a Weitling. El socialismo es, para todos ellos, la expresión de la verdad absoluta, de la razón y de la justicia, y basta con descubrirlo para que por su propia virtud conquiste el mundo. Y, como la verdad absoluta no está sujeta a condiciones de espacio ni de tiempo, ni al desarrollo histórico de la humanidad, sólo el azar puede decidir cuándo y dónde este descubrimiento ha de revelarse. Añádase a esto que la verdad absoluta, la razón y la justicia varían con los fundadores de cada escuela; y, como el

104 Proudhon hizo un intento de organizar un banco de intercambio durante la revolución de 1848-1849. Su "Banque du peuple" (Banco del pueblo) fue fundado en París el 31 de enero de 1849 y existió cerca de dos meses, quebrando antes de comenzar a funcionar. A principios de abril el banco fue clausurado.

carácter específico de la verdad absoluta, de la razón y la justicia está condicionado, a su vez, en cada uno de ellos, por la inteligencia personal, las condiciones de vida, el estado de cultura y la disciplina mental, resulta que en este conflicto de verdades absolutas no cabe más solución que éstas se vayan puliendo las unas a las otras. Y así, era inevitable que surgiese una especie de socialismo ecléctico y mediocre, como el que, en efecto, sigue imperando todavía en las cabezas de la mayor parte de los obreros socialistas de Francia e Inglaterra; una mezcolanza extraordinariamente abigarrada y llena de matices, compuesta de los desahogos críticos, las doctrinas económicas y las imágenes sociales del porvenir menos discutibles de los diversos fundadores de sectas; mezcolanza tanto más fácil de componer cuanto más los ingredientes individuales habían ido perdiendo, en el torrente de la discusión, sus contornos perfilados y agudos, como los guijarros lamidos por la corriente de un río. Para convertir el socialismo en una ciencia, era indispensable, ante todo, situarlo en el terreno de la realidad.

II

Entretanto, junto a la filosofía francesa del siglo XVIII, y tras ella, había surgido la moderna filosofía alemana, a la que vino a poner remate Hegel. El principal mérito de esta filosofía es la restitución de la dialéctica, como forma suprema del pensamiento. Los antiguos filósofos griegos eran todos dialécticos innatos, espontáneos, y la cabeza más universal de todos ellos, Aristóteles, había llegado ya a estudiar las formas más substanciales del pensar dialéctico. En cambio, la nueva

filosofía, aún teniendo algún que otro brillante mantenedor de la dialéctica (como, por ejemplo, Descartes y Spinoza), había ido cayendo cada vez más, influida principalmente por los ingleses, en la llamada manera metafísica de pensar, que también dominó casi totalmente entre los franceses del siglo XVIII, a lo menos en sus obras especialmente filosóficas. Fuera del campo estrictamente filosófico, también ellos habían creado obras maestras de dialéctica; como testimonio de ello basta citar *El sobrino de Rameau*, de Diderot, y el estudio de Rousseau sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. Resumiremos aquí, concisamente, los rasgos más esenciales de ambos métodos discursivos.

Cuando nos paramos a pensar sobre la naturaleza, o sobre la historia humana, o sobre nuestra propia actividad espiritual, nos encontramos de primera intención con la imagen de una trama infinita de concatenaciones y mutuas influencias, en la que nada permanece en lo que era, ni cómo ni dónde era, sino que todo se mueve y cambia, nace y perece. Vemos, pues, ante todo, la imagen de conjunto en la que los detalles pasan todavía más o menos a segundo plano; nos fijamos más en el movimiento, en las transiciones, en la concatenación, que en *lo que* se mueve, cambia y se concatena. Esta concepción del mundo, primitiva, ingenua, pero esencialmente exacta, es la de los antiguos filósofos griegos, y aparece expresada claramente por vez primera en Heráclito: todo es y no es, pues todo *fluye*, todo se halla sujeto a un proceso constante de transformación, de incesante nacimiento y caducidad. Pero esta concepción, por exactamente que refleje el carácter general del cuadro que nos ofrecen los fenómenos, no basta para explicar los elementos

aislados que forman ese cuadro total; sin conocerlos, la imagen general no adquirirá tampoco un sentido claro. Para penetrar en estos detalles tenemos que desgajarlos de su entronque histórico o natural e investigarlos por separado, cada uno de por sí, en su carácter, causas y efectos especiales, etcétera. Tal es la misión primordial de las ciencias naturales y de la historia, ramas de investigación que los griegos clásicos situaban, por razones muy justificadas, en un plano puramente secundario, pues primeramente debían dedicarse a acumular los materiales científicos necesarios. Mientras no se reúne una cierta cantidad de materiales naturales e históricos, no puede acometerse el examen crítico, la comparación y, congruentemente, la división en clases, órdenes y especies. Por eso, los rudimentos de las Ciencias Naturales exactas no fueron desarrollados hasta llegar a los griegos del período alejandrino[105], y más tarde, en la Edad Media, por los árabes; la auténtica ciencia de la naturaleza sólo data de la segunda mitad del siglo XV y, a partir de entonces, no ha hecho más que progresar constantemente con ritmo acelerado.

El análisis de la naturaleza en sus diferentes partes, la clasificación de los diversos procesos y objetos naturales en determinadas categorías, la investigación interna de los cuerpos orgánicos según su diversa estructura anatómica, fueron otras tantas condiciones fundamentales a que obedecieron los progresos gigantescos, realizados durante los últimos

105 El período alejandrino de desarrollo de la ciencia abarca desde el siglo III antes de nuestra era, recibiendo su nombre de la ciudad de Egipto llamada Alejandría, uno de los más importantes centros de las relaciones económicas internacionales de aquella época. En el período alejandrino adquirieron gran desarrollo una serie de ciencias: las matemáticas (con Euclides y Arquímedes), la geografía, la astronomía, la anatomía, la fisiología, etcétera.

cuatrocientos años en el conocimiento científico de la naturaleza. Pero este método de investigación nos ha legado, a la par, el hábito de enfocar las cosas y los procesos de la naturaleza aisladamente, sustraídos a la concatenación del gran todo, por tanto, no en su dinámica, sino enfocados estáticamente; no como sustancialmente variables, sino como consistencias fijas; no en su vida, sino en su muerte. Por eso este método de observación, al transplantarse, con Bacon y Locke, de las ciencias naturales a la filosofía, provocó la estrechez específica característica de estos últimos siglos: el método metafísico de especulación.

Para el metafísico, los objetos y sus imágenes en el pensamiento, los conceptos, son objetos de investigación aislados, fijos, rígidos, enfocados uno tras otro, cada cual de por sí como algo dado y perenne. Piensa sólo en antítesis sin mediatividad posible; para él, una de dos: sí, sí; no, no; porque lo que va más allá de esto, de mal procede. Para él, una cosa existe o no existe; un objeto no puede ser al mismo tiempo lo que es y otro distinto. Lo positivo y lo negativo se excluyen en absoluto. La causa y el efecto revisten asimismo a sus ojos, la forma de una rígida antítesis.

A primera vista, este método discursivo nos parece extraordinariamente razonable, porque es el del llamado sentido común. Pero el mismo sentido común, personaje muy respetable de puertas adentro, entre las cuatro paredes de su casa, vive peripecias verdaderamente maravillosas en cuanto se aventura por los anchos campos de la investigación; y el método metafísico de pensar, por muy justificado y hasta por necesario que sean en muchas zonas del pensamiento, más o menos

extensas según la naturaleza del objeto de que se trate, tropieza siempre, tarde o temprano, con una barrera franqueada, la cual se torna en un método unilateral, limitado, abstracto, y se pierde en insolubles contradicciones, pues, absorbido por los objetos concretos, no alcanza a ver su concatenación; preocupado con su existencia, no para mientes en su génesis ni en su caducidad; concentrado en su estatismo, no advierte su dinámica; obsesionado por los árboles, no alcanza a ver el bosque.

En la realidad de cada día sabemos, por ejemplo, y podemos decir con toda certeza si un animal existe o no; pero, investigando la cosa con más detención, nos damos cuenta de que a veces el problema se complica considerablemente, como lo saben muy bien los juristas, que tanto y tan en vano se han atormentado por descubrir un límite racional a partir del cual deba la muerte del niño en el claustro materno considerarse como un asesinato; ni es fácil tampoco determinar con fijeza el momento de la muerte, toda vez que la fisiología ha demostrado que la muerte no es un fenómeno repentino, instantáneo, sino un proceso muy largo. Del mismo modo, todo ser orgánico es, en todo instante, él mismo y otro; en todo instante va asimilando materias absorbidas del exterior y eliminando otras de su seno; en todo instante, en su organismo mueren unas células y nacen otras; y, en el transcurso de un período más o menos largo, la materia de que está formado se renueva totalmente, y nuevos átomos de materia vienen a ocupar el lugar de los antiguos, por donde todo ser orgánico es, al mismo tiempo, el que es y otro distinto.

Asimismo, nos encontramos, observando las cosas detenidamente, con que los dos polos de una antítesis, el positivo y

el negativo, son tan inseparables como antitéticos el uno del otro y que, pese a *todo* su antagonismo, se penetran recíprocamente; y vemos que la causa y el efecto son representaciones que sólo rigen como tales en su aplicación al caso concreto, pero que, examinando el caso concreto en su concatenación con la imagen total del Universo, se juntan y se diluyen en la idea de una trama universal de acciones y reacciones, en que las causas y los efectos cambian constantemente de sitio y en que lo que ahora o aquí es efecto, adquiere luego o allí carácter de causa y viceversa.

Ninguno de estos fenómenos y métodos discursivos encaja en el cuadro de las especulaciones metafísicas. En cambio, para la dialéctica, que enfoca las cosas y sus imágenes conceptuales sustancialmente en sus conexiones, en su concatenación, en su dinámica, en su proceso de génesis y caducidad, fenómenos como los expuestos no son más que otras tantas confirmaciones de su modo genuino de proceder. La naturaleza es la piedra de toque de la dialéctica, y las modernas ciencias naturales nos brindan para esta prueba un acervo de datos extraordinariamente copiosos y enriquecidos con cada día que pasa, demostrando con ello que la naturaleza se mueve, en última instancia, por los cauces dialécticos y no por los carriles metafísicos, que no se mueve en la eterna monotonía de un ciclo constantemente repetido, sino que recorre una verdadera historia.

Aquí hay que citar en primer término a Darwin, quien, con su prueba de que toda la naturaleza orgánica existente, plantas y animales, y entre ellos, como es lógico, el hombre, es el producto de un proceso de desarrollo que dura millones

de años, ha asestado a la concepción metafísica de la naturaleza el más rudo golpe. Pero hasta hoy, los naturalistas que han sabido pensar dialécticamente pueden contarse con los dedos, y este conflicto entre los resultados descubiertos y el método discursivo tradicional pone al desnudo la ilimitada confusión, que reina hoy en la teoría de las Ciencias Naturales teóricas y que constituye la desesperación de maestros y discípulos, de autores y lectores.

Sólo siguiendo la senda dialéctica, no perdiendo jamás de vista las innumerables acciones y reacciones generales del devenir y del perecer, de los cambios de avance y de retroceso, llegamos a una concepción exacta del Universo, de su desarrollo y del desarrollo de la humanidad, así como de la imagen proyectada por ese desarrollo en las cabezas de los hombres. Y éste fue, en efecto, el sentido en que empezó a trabajar, desde el primer momento, la moderna filosofía alemana. Kant comenzó su carrera de filósofo disolviendo el sistema solar estable de Newton y su duración eterna –después de recibido el famoso primer impulso– en un proceso histórico: en el nacimiento del Sol y de todos los planetas a partir de una masa nebulosa en rotación. De aquí, dedujo ya la conclusión de que este origen implicaba también, necesariamente, la muerte futura del sistema solar. Medio siglo después, su teoría fue confirmada matemáticamente por Laplace y, al cabo de otro medio siglo, el espectroscopio ha venido a demostrar la existencia en el espacio de esas masas ígneas de gas, en diferente grado de condensación.

La filosofía alemana moderna encontró su remate en el sistema de Hegel, en el que por vez primera –y ése es su gran

mérito– se concibe todo el mundo de la naturaleza, de la historia y del espíritu como un proceso, es decir, en constante movimiento, cambio, transformación y desarrollo, intentando además poner de relieve la íntima conexión que preside este proceso de movimiento y desarrollo. Contemplada desde este punto de vista, la historia de la humanidad no aparecía ya como un caos árido de violencias absurdas, igualmente condenables todas ante el fuero de la razón filosófica hoy ya madura, y buenas para ser olvidadas cuanto antes, sino como el proceso de desarrollo de la propia humanidad, que al pensamiento incumbía ahora seguir en sus etapas graduales y a través de todos los extravíos, y demostrar la existencia de leyes internas que guían todo aquello que a primera vista pudiera creerse obra del ciego azar.

No importa que el sistema de Hegel no resolviese el problema que se planteaba. Su mérito, que sentó época, consistió en haberlo planteado. No en vano se trata de un problema que ningún hombre solo puede resolver. Y aunque Hegel era, con Saint-Simon, la cabeza más universal de su tiempo, su horizonte hallábase circunscrito, en primer lugar, por la limitación inevitable de sus propios conocimientos y, en segundo lugar, por los conocimientos y concepciones de su época, limitados también en extensión y profundidad. A esto hay que añadir una tercera circunstancia: Hegel era idealista, es decir, que para él las ideas de su cabeza no eran imágenes más o menos abstractas de los objetos y fenómenos de la realidad, sino que estas cosas y su desarrollo se le antojaban, por el contrario, proyecciones realizadas de la "Idea", que ya existía no se sabe cómo, antes de que existiese el mundo. Así, todo quedaba cabeza abajo

y se volvía completamente del revés la concatenación real del Universo. Y por exactas y aún geniales que fuesen no pocas de las conexiones concretas concebidas por Hegel, era inevitable, por las razones a que acabamos de aludir, que muchos de sus detalles tuviesen un carácter amañado, artificioso, construido; falso, en una palabra. El sistema de Hegel fue un aborto gigantesco, pero el último de su género. En efecto, seguía adoleciendo de una contradicción íntima incurable; pues, mientras de una parte arrancaba como supuesto esencial de la concepción histórica, según la cual la historia humana es un proceso de desarrollo que no puede, por su naturaleza, encontrar remate intelectual en el descubrimiento de eso que llaman verdad absoluta, de la otra se nos presenta precisamente como suma y compendio de esa verdad absoluta. Un sistema universal y definitivamente plasmado del conocimiento de la naturaleza y de la historia es incompatible con las leyes fundamentales del pensamiento dialéctico, lo cual no excluye, sino que, lejos de ello, implica que el conocimiento sistemático del mundo exterior en su totalidad pueda progresar gigantescamente de generación en generación.

La conciencia de la total inversión en que incurría el idealismo alemán llevó necesariamente al materialismo; pero no, adviértase bien, a aquel materialismo puramente metafísico y exclusivamente mecánico del siglo XVIII. En oposición a la simple repulsa, ingenuamente revolucionaria, de toda la historia anterior, el materialismo moderno ve en la historia el proceso de desarrollo de la humanidad, cuyas leyes dinámicas es misión suya descubrir. Contrariamente a la idea de la naturaleza que imperaba en los franceses del siglo XVIII, al

igual que en Hegel, y en la que ésta se concebía como un todo permanente e invariable, que se movía dentro de ciclos cortos con cuerpos celestes eternos, tal y como se los representaba Newton, y con especies invariables de seres orgánicos, como enseñara Linneo, el materialismo moderno resume y compendia los nuevos progresos de las ciencias naturales, según los cuales la naturaleza tiene también su historia en el tiempo, y los mundos, así como las especies orgánicas que en condiciones propicias los habitan, nacen y mueren, y los ciclos, en el grado en que son admisibles, revisten dimensiones infinitamente más grandiosas.

Tanto en uno como en otro caso, el materialismo moderno es substancialmente dialéctico y no necesita ya de una filosofía superior a las demás ciencias. Desde el momento en que cada ciencia tiene que rendir cuentas de la posición que ocupa en el cuadro universal de las cosas y del conocimiento de éstas, no hay ya margen para una ciencia especialmente consagrada a estudiar las concatenaciones universales. Todo lo que queda en pie de la anterior filosofía, con existencia propia, es la teoría del pensar y de sus leyes: la lógica formal y la dialéctica. Lo demás se disuelve en la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia.

Sin embargo, mientras que esta revolución en la concepción de la naturaleza sólo había podido imponerse en la medida en que la investigación suministraba a la ciencia los materiales positivos correspondientes, hacía ya mucho tiempo que se habían revelado ciertos hechos históricos que imprimieron un viraje decisivo al modo de enfocar la historia. En 1831 estalla en Lyon la primera insurrección obrera, y de

1838 a 1842 alcanza su apogeo el primer movimiento obrero nacional: el de los cartistas ingleses. La lucha de clases entre el proletariado y la burguesía pasó a ocupar el primer plano de la historia de los países europeos más avanzados, al mismo ritmo con que se desarrollaba en ellos, por una parte, la gran industria, y por otra, la dominación política recién conquistada de la burguesía.

Los hechos venían a dar un mentís cada vez más rotundo a las doctrinas económicas burguesas de la identidad de intereses entre el capital y el trabajo, y de la armonía universal y el bienestar general de las naciones, como fruto de la libre concurrencia. No había manera de pasar por alto estos hechos, ni era tampoco posible ignorar el socialismo francés e inglés, expresión teórica suya, por muy imperfecta que fuese. Pero la vieja concepción idealista de la historia, que aún no había sido desplazada, no conocía luchas de clases basadas en intereses materiales, ni conocía intereses materiales de ningún género; para ella, la producción, al igual que todas las relaciones económicas, sólo existía accesoriamente, como un elemento secundario dentro de la "historia cultural".

Los nuevos hechos obligaron a revisar toda la historia anterior. Entonces se vio que, con excepción del estado primitivo, *toda* la historia anterior había sido la historia de las luchas de clases, y que estas clases sociales pugnantes entre sí eran en todas las épocas fruto de las relaciones de producción y de cambio, es decir, de las relaciones *económicas* de su época: que la estructura económica de la sociedad en cada época de la historia constituye, por tanto, la base real cuyas propiedades explican en última instancia, toda la superestructura

integrada por las instituciones jurídicas y políticas, así como por la ideología religiosa, filosófica, etcétera, de cada período histórico. Hegel había liberado a la concepción de la historia de la metafísica, la había hecho dialéctica; pero su interpretación de la historia era esencialmente idealista. Ahora, el idealismo quedaba desahuciado de su último reducto, de la concepción de la historia, con lo que se abría el camino para explicar la conciencia que hasta entonces era lo tradicional.

De este modo, el socialismo no aparecía ya como el descubrimiento casual de tal o cual intelecto de genio, sino como el producto necesario de la lucha entre dos clases formadas históricamente: el proletariado y la burguesía. Su misión ya no era elaborar un sistema lo más perfecto posible de sociedad, sino investigar el proceso histórico económico del que forzosamente tenían que brotar estas clases y su conflicto, descubriendo los medios para la solución de éste en la situación económica así creada. Pero el socialismo tradicional era incompatible con esta nueva concepción materialista de la historia, ni más ni menos que la concepción de la naturaleza del materialismo francés no podía avenirse con la dialéctica y las nuevas ciencias naturales.

En efecto, el socialismo anterior criticaba el modo capitalista de producción existente y sus consecuencias, pero no acertaba a explicarlo, ni podía, por tanto, destruirlo ideológicamente; no se le alcanzaba más que a repudiarlo, lisa y llanamente, como malo. Cuanto más violentamente clamaba contra la explotación de la clase obrera, inseparable de este modo de producción, menos estaba en condiciones de indicar claramente en qué consistía y cómo nacía esta explotación. Mas

de lo que se trataba era, por una parte, de exponer ese modo capitalista de producción en sus conexiones históricas y como necesario para una determinada época de la historia, demostrando con ello también la necesidad de su caída y, por otra parte, de poner al desnudo su carácter interno, oculto todavía. Éste se puso de manifiesto con el descubrimiento de la *plusvalía*. Descubrimiento que vino a revelar que el régimen capitalista de producción y la explotación del obrero, que de él se deriva, tenían por forma fundamental la apropiación de trabajo no retribuido; que el capitalista, aun cuando compra la fuerza de trabajo de su obrero por todo su valor, por todo el valor que representa como mercancía en el mercado, saca siempre de ella más valor que lo que le paga y que esta plusvalía es, en última instancia, la suma de valor de donde proviene la masa cada vez mayor del capital acumulada en manos de las clases poseedoras. El proceso de la producción capitalista y el de la producción de capital quedaban explicados.

Estos dos grandes descubrimientos: la concepción materialista de la historia y la revelación del secreto de la producción capitalista, mediante la plusvalía, se los debemos a Marx. Gracias a ellos, el socialismo se convierte en una ciencia, que sólo nos queda por desarrollar en todos sus detalles y concatenaciones.

III

La concepción materialista de la historia parte de la tesis de que la producción, y tras ella el cambio de sus productos, es la base de todo orden social; de que en todas las sociedades

que desfilan por la historia, la distribución de los productos, y junto a ella la división social de los hombres en clases o estamentos, es determinada por lo que la sociedad produce y cómo lo produce y por el modo de cambiar sus productos. Según eso, las últimas causas de todos los cambios sociales y de todas las revoluciones políticas no deben buscarse en las cabezas de los hombres ni en la idea que ellos se forjen de la verdad eterna ni de la eterna justicia, sino en las transformaciones operadas en el modo de producción y de cambio; han de buscarse no en la *filosofía*, sino en la *economía* de la época de que se trata. Cuando nace en los hombres la conciencia de que las instituciones sociales vigentes son irracionales e injustas, de que la razón se ha tornado en sinrazón y la bendición en plaga[106], esto no es más que un indicio de que en los métodos de producción y en las formas de cambio se han producido calladamente transformaciones con las que ya no concuerda el orden social, cortado por el patrón de condiciones económicas anteriores. Con lo cual, dicho está que en las nuevas relaciones de producción tienen forzosamente que contenerse ya –más o menos desarrollados– los medios necesarios para poner término a los males descubiertos. Y esos medios no han de *sacarse* de la cabeza de nadie, sino que es la cabeza la que tiene que *descubrirlos* en los hechos materiales de la producción, tal y como los ofrece la realidad.

¿Cuál es, en este aspecto, la posición del socialismo moderno?

---

106 Palabras de Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe.

El orden social vigente –verdad reconocida hoy por casi todo el mundo– es obra de la clase dominante de los tiempos modernos, de la burguesía. El modo de producción característico de la burguesía, al que desde Marx se da el nombre de modo capitalista de producción, era incompatible con los privilegios locales y de los estamentos, como lo era con los vínculos interpersonales del orden feudal. La burguesía echó por tierra el orden feudal y levantó sobre sus ruinas el régimen de la sociedad burguesa, el imperio de la libre concurrencia, de la libertad de domicilio, de la igualdad de derechos de los poseedores de las mercancías y tantas otras maravillas burguesas más. Ahora ya podía desarrollarse libremente el modo capitalista de producción. Y al venir el vapor y la nueva maquinaria herramental y transformar la antigua manufactura en gran industria, las fuerzas productivas creadas y puestas en movimiento bajo el mando de la burguesía se desarrollaron con una velocidad inaudita y en proporciones desconocidas hasta entonces. Pero del mismo modo que en su tiempo la manufactura y el artesanado, que seguía desarrollándose bajo su influencia, chocaron con las trabas feudales de los gremios, hoy la gran industria, al llegar a un nivel de desarrollo más alto, no cabe ya dentro del estrecho marco en que la tiene cohibida el modo capitalista de producción.

Las nuevas fuerzas productivas desbordan ya la forma burguesa en que son explotadas, y este conflicto entre las fuerzas productivas y el modo de producción no es precisamente un conflicto planteado en las cabezas de los hombres, algo así como el conflicto entre el pecado original del hombre y la justicia divina, sino que radica en los hechos, en la realidad

objetiva, fuera de nosotros, independientemente de la voluntad o de la actividad de los mismos hombres que lo han provocado. El socialismo moderno no es más que el reflejo de este conflicto material en la mente, su proyección ideal en las cabezas, empezando por las de la clase que sufre directamente sus consecuencias: la clase obrera.

¿En qué consiste este conflicto?

Antes de sobrevenir la producción capitalista, es decir, en la Edad Media, regía con carácter general la pequeña industria, basada en la propiedad privada del trabajador sobre sus medios de producción: en el campo, la agricultura corría a cargo de pequeños labradores, libres o siervos; en las ciudades, la industria estaba en manos de los artesanos. Los medios de trabajo —la tierra, los aperos de labranza, el taller, las herramientas— eran medios de trabajo individual, destinados tan sólo al uso individual y, por tanto, forzosamente mezquinos, diminutos, limitados. Pero esto mismo hacía que perteneciesen, por lo general, al propio productor. El papel histórico del modo capitalista de producción y de su portadora, la burguesía, consistió precisamente en concentrar y desarrollar estos dispersos y mezquinos medios de producción, transformándolos en las potentes palancas productoras de los tiempos actuales.

Este proceso, que viene desarrollando la burguesía desde el siglo XV y que pasa históricamente por las tres etapas de la cooperación simple, la manufactura y la gran industria, aparece minuciosamente expuesto por Marx en la sección cuarta de *El Capital*. Pero la burguesía, como asimismo queda demostrado en dicha obra, no podía convertir esos primitivos medios de producción en poderosas fuerzas productivas sin

convertirlas, de medios individuales de producción en medios *sociales*, sólo manejables por una *colectividad de hombres*. La rueca, el telar manual, el martillo del herrero fueron sustituidos por la máquina de hilar, por el telar mecánico, por el martillo movido a vapor; el taller individual cedió el puesto a la fábrica, que impone la cooperación de cientos y miles de obreros. Y, con los medios de producción se transformó la producción misma, dejando de ser una cadena de actos individuales para convertirse en una cadena de actos sociales, y los productos se transformaron de productos individuales en productos sociales. El hilo, las telas, los artículos de metal que ahora salían de la fábrica eran producto del trabajo colectivo de un gran número de obreros, por cuyas manos tenía que pasar sucesivamente para su elaboración. Ya nadie podía decir: esto lo he hecho *yo*, este producto es *mío*.

Pero allí donde la producción tiene por forma cardinal un régimen de división social del trabajo creado paulatinamente, por impulso elemental, sin sujeción a plan alguno, la producción imprime a los productos la forma de *mercancía*, cuyo intercambio, compra y venta, permite a los distintos productores individuales satisfacer sus diversas necesidades. Y esto era lo que acontecía en la Edad Media. El campesino, por ejemplo, vendía al artesano los productos de la tierra, comprándole a cambio los artículos elaborados en su taller. En esta sociedad de productores aislados, de productores de mercancías, vino a introducirse más tarde el nuevo modo de producción. En medio de aquella división elemental del trabajo *sin plan ni sistema*, que imperaba en el seno de toda la sociedad, el nuevo modo de producción implantó la división *planificada* del trabajo dentro

de cada fábrica: al lado de la producción *individual*, surgió la producción *social*. Los productos de ambas se vendían en el mismo mercado y, por lo tanto, a precios aproximadamente iguales. Pero la organización planificada podía más que la división elemental del trabajo; las fábricas en que el trabajo estaba organizado socialmente elaboraban sus productos más baratos que los pequeños productores aislados. La producción individual fue sucumbiendo poco a poco en todos los campos, y la producción social revolucionó todo el antiguo modo de producción. Sin embargo, este carácter revolucionario suyo pasaba desapercibido; tan desapercibido, que, por el contrario, se implantaba con la única y exclusiva finalidad de aumentar y fomentar la producción de mercancías. Nació directamente ligada a ciertos resortes de producción e intercambio de mercancías que ya venían funcionando: el capital comercial, la industria artesana y el trabajo asalariado. Y ya que surgía como una nueva forma de producción de mercancías, mantuviéronse en pleno vigor bajo ella las formas de apropiación de la producción de mercancías.

En la producción de mercancías, tal como se había desarrollado en la Edad Media, no podía surgir el problema de a quién debían pertenecer los productos del trabajo. El productor individual los creaba, generalmente, con materias primas de su propiedad, producidas no pocas veces por él mismo, con sus propios medios de trabajo y elaborados con su propio trabajo manual o el de su familia. No necesitaba, por tanto, apropiárselos, pues ya eran suyos por el mero hecho de producirlos. La propiedad de los productos basábase, pues, en el *trabajo personal*. Y aún en aquellos casos en que se empleaba la ayuda ajena,

ésta era, por lo común, cosa accesoria y recibía frecuentemente, además del salario, otra compensación: el aprendiz y el oficial de los gremios no trabajaban tanto por el salario y la comida como para aprender y llegar a ser algún día maestros.

Sobreviene la concentración de los medios de producción en grandes talleres y manufacturas, su transformación en medios de producción realmente sociales. No obstante, estos medios de producción y sus productos sociales fueron considerados como si siguiesen siendo lo que eran antes: medios de producción y productos individuales. Y si hasta aquí el propietario de los medios de trabajo se había apropiado de los productos, porque eran, generalmente, productos suyos y la ayuda ajena constituía una excepción, ahora el propietario de los medios de trabajo seguía apropiándose del producto, aunque éste ya no era un producto *suyo*, sino fruto exclusivo del *trabajo ajeno*. De este modo, los productos, creados ahora socialmente, no pasaban a ser propiedad de aquellos que habían puesto realmente en marcha los medios de producción y que eran sus verdaderos creadores, sino del *capitalista*. Los medios de producción y la producción se habían convertido esencialmente en factores sociales. Y, sin embargo, veíanse sometidos a una forma de apropiación que presupone la producción privada individual, es decir, aquélla en que cada cual es dueño de su propio producto y, como tal, acude con él al mercado. El modo de producción se ve sujeto a esta forma de apropiación, a pesar de que destruye el supuesto sobre el cual descansa[107]. En esta contradicción, que

107 No necesitamos explicar que, aun cuando la *forma* de apropiación permanezca invariable, el *carácter* de la apropiación sufre una revolución por el proceso que describimos, en no menor grado que la producción misma. La apropiación de un producto propio y la apropiación de un producto ajeno son, evidentemente, dos formas muy distintas de apropiación. Y advertimos de

imprime al nuevo modo de producción su carácter capitalista, *se encierra, en germen, todo el conflicto de los tiempos actuales*. Y cuanto más el nuevo modo de producción se impone e impera en todos los campos fundamentales de la producción y en todos los países económicamente importantes, desplazando a la producción individual, salvo vestigios insignificantes, *mayor es la evidencia con que se revela la incompatibilidad entre la producción social y la apropiación capitalista*.

Los primeros capitalistas se encontraron ya, como queda dicho, con la forma del trabajo asalariado. Pero como excepción, como ocupación secundaria, como mera ayuda, como punto de transición. El labrador que salía de vez en cuando a ganar un jornal tenía sus dos fanegas de tierra propia, de las que, en caso extremo, podía vivir. Las ordenanzas gremiales velaban porque los oficiales de hoy se convirtiesen mañana en maestros. Pero, tan pronto como los medios de producción adquirieron un carácter social y se concentraron en manos de los capitalistas, las cosas cambiaron. Los medios de producción y los productos del pequeño productor individual fueron depreciándose cada vez más, hasta que a este pequeño productor no le quedó otro recurso que colocarse a ganar un jornal pagado por el capitalista. El trabajo asalariado, que antes era excepción y mera ayuda, se convirtió en regla y forma fundamental de toda la producción; y la que antes era ocupación accesoria se convierte ahora en ocupación exclusiva del obrero. El obrero asalariado temporal se convirtió en asalariado para

pasada, que el trabajo asalariado, en el que se contiene ya el germen de todo el modo capitalista de producción, es muy antiguo; coexistió durante siglos enteros, en casos aislados y dispersos, con la esclavitud. Sin embargo, este germen sólo pudo desarrollarse hasta formar el modo capitalista de producción cuando se dieron las premisas históricas adecuadas (Nota de Engels).

toda la vida. Además, la muchedumbre de estos asalariados de por vida se ve gigantescamente engrosada por el derrumbe simultáneo del orden feudal, por la disolución de las mesnadas de los señores feudales, la expulsión de los campesinos de sus hogares, etcétera. Se ha realizado el completo divorcio entre los medios de producción concentrados en manos de los capitalistas, de un lado, y de otro, los productores que no poseían más que su propia fuerza de trabajo. *La contradicción entre la producción social y la apropiación capitalista reviste la forma de antagonismo entre el proletariado y la burguesía.*

Hemos visto que el modo de producción capitalista vino a introducirse en una sociedad de productores de mercancías; de productores individuales, cuyo vínculo social era el cambio de sus productos. Pero toda sociedad basada en la producción de mercancías presenta la particularidad de que en ella los productores pierden el mando sobre sus propias relaciones sociales. Cada cual produce para sí, con los medios de producción de que acierta a disponer, y para las necesidades de su intercambio privado. Nadie sabe qué cantidad de artículos de la misma clase que los suyos se lanza al mercado, ni cuántos necesita éste; nadie sabe si su producto individual responde a una demanda efectiva, ni si podrá cubrir los gastos, ni siquiera, en general, si podrá venderlo. La anarquía impera en la producción social. Pero la producción de mercancías tiene, como toda forma de producción, sus leyes características, propias e inseparables de la misma; y estas leyes se abren paso a pesar de la anarquía, en la misma anarquía y a través de ella. Toman cuerpo en la única forma de trabazón social que subsiste: en el cambio, y se imponen a los productores individuales bajo la

forma de las leyes imperativas de la competencia. En un principio, estos productores las ignoran y es necesario que una larga experiencia las vaya revelando poco a poco. Se imponen, pues, sin los productores y aún en contra de ellos, como leyes naturales ciegas que presiden esta forma de producción. El producto impera sobre el productor.

En la sociedad medieval, y sobre todo en los primeros siglos de ella, la producción estaba destinada principalmente al consumo propio, a satisfacer sólo las necesidades del productor y de su familia. Y allí donde, como acontecía en el campo, subsistían relaciones personales de vasallaje, contribuía también a satisfacer las necesidades del señor feudal. No se producía, pues, intercambio alguno, ni los productos revestían, por lo tanto, el carácter de mercancías. La familia del labrador producía casi todos los objetos que necesitaba: aperos, ropas y víveres. Sólo empezó a producir mercancías cuando consiguió crear un remanente de productos, después de cubrir sus necesidades propias y los tributos en especie que había de pagar al señor feudal; este remanente, lanzado al intercambio social, al mercado, para su venta, se convirtió en mercancía. Los artesanos de las ciudades, por cierto, tuvieron que producir para el mercado ya desde el primer momento. Pero también elaboraban ellos mismos la mayor parte de los productos que necesitaban para su consumo; tenían sus huertos y sus pequeños campos, apacentaban su ganado en los bosques comunales, que además les suministraban la madera y la leña; sus mujeres hilaban el lino y la lana, etcétera. La producción para el cambio, la producción de mercancías, estaba en sus comienzos. Por eso el intercambio era limitado, el mercado reducido, el modo de

producción estable. Frente al exterior imperaba el exclusivismo local; en el interior, la asociación local: la marca[108] en el campo, los gremios en las ciudades.

Pero al extenderse la producción de mercancías y, sobre todo, al aparecer el modo capitalista de producción, las leyes de producción de mercancías, que hasta aquí apenas habían dado señales de vida, entran en funciones de una manera franca y potente. Las antiguas asociaciones empiezan a perder fuerza, las antiguas fronteras locales van viniéndose a tierra, los productores van convirtiéndose más y más en productores de mercancías independientes y aislados. La anarquía de la producción social sale a la luz y se agudiza cada vez más. Pero el instrumento principal, con el que el modo capitalista de producción fomenta esta anarquía en la producción social, es precisamente lo inverso de la anarquía: la creciente organización de la producción con carácter social, dentro de cada establecimiento de producción. Con este resorte, pone fin a la vieja estabilidad pacífica. Allí donde se implanta en una rama industrial, no tolera a su lado ninguno de los viejos métodos. Donde se adueña de la industria artesana, la destruye y aniquila. El terreno del trabajo se convierte en un campo de batalla. Los grandes descubrimientos geográficos[109] y las empresas de colonización que les siguen multiplican los mercados y aceleran

108 Véase el apéndice al final (Nota de Engels). Engels se refiere aquí a su trabajo *La Marca* que en esta edición no se ha incluido.

109 Aquí Engels, en su visión europea, se refiere a la expresión "Descubrimiento de América" como la llegada de un grupo expedicionario español en 1492, representando a los reyes de Castilla y Aragón, deviniendo en el posterior proceso histórico conocido como la Colonización de América. De igual forma hace referencia al descubrimiento de una vía por mar a la India, por el portugués Vasco da Gama, en 1448.

el proceso de transformación del taller del artesano en manufactura. Y la lucha no estalla solamente entre los productores locales aislados; las contiendas locales van cobrando volumen nacional, y surgen las guerras comerciales de los siglos XVII y XVIII[110]. Hasta que, por fin, la gran industria y la implantación del mercado mundial dan carácter universal a la lucha, a la par que le imprimen una inaudita violencia. Lo mismo entre los capitalistas individuales que entre industrias y países enteros, la primacía de las condiciones –naturales o artificialmente creadas– de la producción, decide la lucha por la existencia. El que sucumbe es arrollado sin piedad. Es la lucha darwinista por la existencia individual, transplantada, con redoblada furia, de la naturaleza a la sociedad. Las condiciones naturales de vida de la bestia se convierten en el punto culminante del desarrollo humano. La contradicción entre la producción social y la apropiación capitalista se manifiesta ahora como *antagonismo entre la organización de la producción dentro de cada fábrica y la anarquía de la producción en el seno de toda la sociedad*.

El modo capitalista de producción se mueve en estas dos formas de la contradicción inherente a él por sus mismos orígenes, describiendo sin apelación aquel "círculo vicioso" que ya puso de manifiesto Fourier. Pero lo que Fourier, en su época, no podía ver todavía era que este círculo va reduciéndose

---

110 Se refiere a una serie de guerras de los siglos XVII y XVIII, entre los Estados europeos más importantes, por la hegemonía en el comercio con la India y América y por la conquista de mercados coloniales. Al inicio, los principales países contrincantes fueron Inglaterra y Holanda (las guerras comerciales típicas fueron las guerras anglo-holandesas de 1652-1654, 1664-1667 y 1672-1674), pero más tarde se desató una lucha decisiva entre Inglaterra y Francia. Salió vencedora de todas estas guerras Inglaterra, en cuyas manos se había concentrado casi todo el comercio mundial a fines del siglo XVIII.

gradualmente, que el movimiento se desarrolla más bien en espiral y tiene que llegar necesariamente a su fin, como el movimiento de los planetas, chocando con el centro. Es la fuerza propulsora de la anarquía social de la producción la que convierte a la inmensa mayoría de los hombres, cada vez más marcadamente, en proletarios; y estas masas proletarias serán, a su vez, las que, por último, pongan fin a la anarquía de la producción. Es la fuerza propulsora de la anarquía social de la producción la que convierte la capacidad infinita de perfeccionamiento de las máquinas de la gran industria en un precepto imperativo, que obliga a todo capitalista industrial a mejorar continuamente su maquinaria, so pena de perecer. Pero mejorar la maquinaria equivale a hacer superflua una masa de trabajo humano. Y así como la implantación y el aumento cuantitativo de la maquinaria trajeron consigo el desplazamiento de millones de obreros manuales por un número reducido de obreros mecánicos, su perfeccionamiento determina la eliminación de un número cada vez mayor de obreros de las máquinas y, en última instancia, la creación de una masa de obreros disponibles que sobrepuja la necesidad media de ocupación del capital, de un verdadero ejército industrial de reserva, como yo hube de llamarlo ya en 1845[111], de un ejército de trabajadores disponibles para los tiempos en que la industria trabaja a todo vapor y que luego, en las crisis que sobrevienen necesariamente después de esos períodos, se ve lanzado a la calle, constituyendo en todo momento un grillete atado a los pies de la clase trabajadora en su lucha por

111 *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, p. 109 (Nota de Engels).

la existencia contra el capital y un regulador para mantener los salarios en el nivel bajo que corresponde a las necesidades del capitalismo. Así pues, la maquinaria, para decirlo con Marx, se ha convertido en el arma más poderosa del capital contra la clase obrera; en un medio de trabajo que arranca constantemente los medios de vida de manos del obrero, ocurriendo que el producto mismo del obrero se convierte en el instrumento de su esclavización. De este modo, la economía en los medios de trabajo lleva consigo, desde el primer momento, el más despiadado despilfarro de la fuerza de trabajo y un despojo contra las condiciones normales de la función misma del trabajo. Y la maquinaria, el recurso más poderoso que ha podido crearse para acortar la jornada de trabajo, se trueca en el recurso más infalible para convertir la vida entera del obrero y de su familia en una gran jornada disponible para la valorización del capital. Así, ocurre que el exceso de trabajo de unos es la condición determinante de la carencia de trabajo de otros, y que la gran industria, lanzándose por el mundo entero en carrera desenfrenada, a la conquista de nuevos consumidores, reduce en su propia casa el consumo de las masas a un mínimo de hambre y mina con ello su propio mercado interior.

> La ley que mantiene *siempre la superpoblación relativa o ejército industrial de reserva en equilibrio con el volumen y la intensidad de la acumulación* mantiene al obrero encadenado al capital con grilletes más firmes que las cuñas de Vulcano con que Prometeo fue clavado a la roca. Esta ley determina una *acumulación de miseria* equivalente a la *acumulación de capital*. Por eso, lo que en un polo es acumulación de riqueza es, en el polo contrario, es

> decir, en la clase que crea su propio producto como capital, acumulación de miseria, de tormentos de trabajo, de esclavitud, de despotismo y de ignorancia y degradación moral (Marx, *El Capital*, t. I, cap. XXIII, p. 547).

Y esperar del modo capitalista de producción otra distribución de los productos, sería como esperar que los dos electrodos de una batería, mientras estén conectados con ésta, no descompongan el agua ni liberen oxígeno en el polo positivo e hidrógeno en el negativo.

Hemos visto que la capacidad de perfeccionamiento de la maquinaria moderna, llevada a su límite máximo, se convierte, gracias a la anarquía de la producción dentro de la sociedad, en un precepto imperativo que obliga a los capitalistas industriales, cada cual de por sí, a mejorar incesantemente su maquinaria, a hacer siempre más potente su fuerza de producción. No menos imperativo es el precepto en que se convierte para él la mera posibilidad efectiva de dilatar su órbita de producción. La enorme fuerza de expansión de la gran industria, a cuyo lado la de los gases es un juego de chicos, se revela hoy ante nuestros ojos como una *necesidad* cualitativa y cuantitativa de expansión, que se burla de cuantos obstáculos encuentra a su paso. Estos obstáculos son los que le oponen el consumo, la salida, los mercados de que necesitan los productos de la gran industria. Pero la capacidad extensiva e intensiva de expansión de los mercados, obedece, por su parte, a leyes muy distintas y que actúan de un modo mucho menos enérgico. La expansión de los mercados no puede desarrollarse al mismo ritmo que la de la producción. La colisión se hace inevitable, y como no puede

dar ninguna solución mientras no haga saltar el propio modo de producción capitalista, esa colisión se hace periódica. La producción capitalista engendra un nuevo "círculo vicioso".

En efecto, desde 1825, año en que estalla la primera crisis general, no pasan diez años seguidos sin que todo el mundo industrial y comercial, la producción y el intercambio de todos los pueblos civilizados y de su séquito de países más o menos bárbaros, se salga de quicio. El comercio se paraliza, los mercados están sobresaturados de mercancías, los productos se estancan en los almacenes abarrotados, sin encontrar salida; el dinero contante se hace invisible; el crédito desaparece; las fábricas paran; las masas obreras carecen de medios de vida precisamente por haberlos producido en exceso, las bancarrotas y las liquidaciones se suceden unas a otras.

El estancamiento dura años enteros, las fuerzas productivas y los productos se derrochan y destruyen en masa, hasta que, por fin, las masas de mercancías acumuladas, más o menos depreciadas, encuentran salida, y la producción y el cambio van reanimándose poco a poco. Paulatinamente, la marcha se acelera, el paso de andadura se convierte en trote, el trote industrial en galope y, por último, en carrera desenfrenada, en un *steeplechase*[112] de la industria, el comercio, el crédito y la especulación, para terminar finalmente, después de los saltos más arriesgados, en la fosa de un crac. Y así, una vez y otra. Cinco veces se ha venido repitiendo la misma historia desde el año 1825, y en estos momentos (1877) estamos viviéndola por sexta vez. Y el carácter de estas crisis es tan

---

112 Carrera de obstáculos.

nítido y tan acusado, que Fourier las abarcaba todas cuando describía la primera, diciendo que era una *crise pléthorique*, una crisis nacida de la superabundancia.

En las crisis estalla en explosiones violentas la contradicción entre la producción social y la apropiación capitalista. La circulación de mercancías queda, por el momento, paralizada. El medio de circulación, el dinero, se convierte en un obstáculo para la circulación; todas las leyes de la producción y circulación de mercancías se vuelven del revés. El conflicto económico alcanza su punto de apogeo: *el modo de producción se rebela contra el modo de cambio.*

El hecho de que la organización social de la producción dentro de las fábricas se haya desarrollado hasta llegar a un punto en que se ha hecho inconciliable con la anarquía –coexistente con ella y por encima de ella– de la producción en la sociedad, es un hecho que se les revela tangiblemente a los propios capitalistas, por la concentración violenta de los capitales, producida durante las crisis a costa de la ruina de muchos grandes y, sobre todo, pequeños capitalistas. Todo el mecanismo del modo capitalista de producción falla, agobiado por las fuerzas productivas que él mismo engendró. Ya no acierta a transformar en capital esta masa de medios de producción, que permanecen inactivos, y por esto precisamente debe permanecer también inactivo el ejército industrial de reserva. Medios de producción, medios de vida, obreros disponibles: todos los elementos de la producción y de la riqueza general existen con exceso. Pero "la superabundancia se convierte en fuente de miseria y de penuria" (Fourier), ya que es ella, precisamente, la que impide la transformación de los medios de producción y

de vida en capital, pues en la sociedad capitalista, los medios de producción no pueden ponerse en movimiento más que convirtiéndose previamente en capital, en medio de explotación de la fuerza humana de trabajo. Esta imprescindible calidad de capital de los medios de producción y de vida se alza como un espectro entre ellos y la clase obrera. Esta calidad es la que impide que se engranen la palanca material y la palanca personal de la producción; es la que no permite a los medios de producción funcionar ni a los obreros trabajar y vivir. De una parte, el modo capitalista de producción revela, pues, su propia incapacidad para seguir rigiendo sus fuerzas productivas. De otra parte, estas fuerzas productivas acucian con intensidad cada vez mayor a que se resuelva la contradicción, a que se las redima de su condición de capital, *a que se reconozca de hecho su carácter de fuerzas productivas sociales.*

Es esta rebelión de las fuerzas de producción cada vez más imponente, contra su calidad de capital; esta necesidad cada vez más imperiosa de que se reconozca su carácter social, la que obliga a la propia clase capitalista a tratarlas cada vez más abiertamente como fuerzas productivas sociales, en el grado en que ello es posible dentro de las relaciones capitalistas. Lo mismo los períodos de alta presión industrial, con su desmedida expansión del crédito, que el crac mismo, con el desmoronamiento de grandes empresas capitalistas, impulsan esa forma de socialización de grandes masas de medios de producción con que nos encontramos en las diversas categorías de sociedades anónimas.

Algunos de estos medios de producción y de comunicación son ya de por sí tan gigantescos, que excluyen, como ocurre

con los ferrocarriles, toda otra forma de explotación capitalista. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, ya no basta tampoco esta forma; los grandes productores nacionales de una rama industrial se unen para formar un trust, una agrupación encaminada a regular la producción; determinan la cantidad total que ha de producirse, se la reparten entre ellos e imponen de este modo un precio de venta fijado de antemano. Pero, como estos trusts se desmoronan al sobrevenir la primera racha mala en los negocios, empujan con ello a una socialización todavía más concentrada; toda la rama industrial se convierte en una sola gran sociedad anónima, y la competencia interior cede el puesto al monopolio interior de esta única sociedad. Así sucedió ya en 1890 con la producción inglesa de álcalis, que en la actualidad, después de fusionarse todas las cuarenta y ocho grandes fábricas del país, es explotada por una sola sociedad con dirección única y un capital de 120 millones de marcos.

En los trusts, la libre concurrencia se trueca en monopolio y la producción sin plan de la sociedad capitalista capitula ante la producción planeada y organizada de la naciente sociedad socialista. Claro está que, por el momento, en provecho y beneficio de los capitalistas. Pero aquí la explotación se hace tan patente, que tiene forzosamente que derrumbarse. Ningún pueblo toleraría una producción dirigida por los trusts, una explotación tan descarada de la colectividad por una pequeña cuadrilla de cortadores de cupones.

De un modo o de otro, con o sin trusts, el representante oficial de la sociedad capitalista, el Estado, tiene que acabar

haciéndose cargo del mando de la producción[113]. La necesidad a que responde esta transformación de ciertas empresas en propiedad del Estado empieza manifestándose en las grandes empresas de transportes y comunicaciones, tales como el correo, el telégrafo y los ferrocarriles.

A la par que las crisis revelan la incapacidad de la burguesía para seguir rigiendo las fuerzas productivas modernas, la transformación de las grandes empresas de producción y transporte en sociedades anónimas, trusts y en propiedad del Estado demuestra que la burguesía no es ya indispensable para el desempeño de estas funciones. Hoy, las funciones sociales del capitalista corren todas a cargo de empleados a sueldo, y toda la actividad social de aquél se reduce a cobrar sus rentas, cortar sus cupones y jugar en la Bolsa, donde los capitalistas de

---

113 Y digo que *tiene* que hacerse cargo, pues, la nacionalización sólo representará un progreso económico, un paso de avance hacia la conquista por la sociedad de todas las fuerzas productivas, aunque esta medida sea llevada a cabo por el Estado actual, cuando los medios de producción o de transporte se desborden ya *realmente* de los cauces directivos de una sociedad anónima, cuando, por tanto, la medida de la nacionalización sea ya *económicamente* inevitable. Pero recientemente, desde que Bismarck emprendió el camino de la nacionalización, ha surgido una especie de falso socialismo, que degenera alguna que otra vez en un tipo especial de socialismo, sumiso y servil, que en *todo* acto de nacionalización, hasta en los dictados por Bismarck, ve una medida socialista. Si la nacionalización de la industria del tabaco fuese socialismo, habría que incluir entre los fundadores del socialismo a Napoleón y a Metternich. Cuando el Estado belga, por razones políticas y financieras perfectamente vulgares, decidió construir por su cuenta las principales líneas férreas del país, o cuando Bismarck, sin que ninguna necesidad económica le impulsase a ello, nacionalizó las líneas más importantes de la red ferroviaria de Prusia, pura y simplemente para así poder manejarlas y aprovecharlas mejor en caso de guerra, para convertir al personal de ferrocarriles en ganado electoral sumiso al gobierno y, sobre todo, para procurarse una nueva fuente de ingresos sustraída a la fiscalización del parlamento, todas estas medidas no tenían, ni directa ni indirectamente, ni consciente ni inconscientemente nada de socialistas. De otro modo, habría que clasificar también entre las instituciones socialistas a la Real Compañía de Comercio Marítimo, la Real Manufactura de Porcelanas, y hasta los sastres de compañía del ejército, sin olvidar la nacionalización de los prostíbulos propuesta muy en serio, allá por el año treinta y tantos, bajo Federico Guillermo III, por un hombre muy listo (Nota de Engels).

toda clase se arrebatan unos a otros sus capitales. Y si antes el modo capitalista de producción desplazaba a los obreros, ahora desplaza también a los capitalistas, arrinconándolos, igual que a los obreros, entre la población sobrante; aunque por ahora todavía no en el ejército industrial de reserva.

Pero las fuerzas productivas no pierden su condición de capital al convertirse en propiedad de las sociedades anónimas y de los trusts o en propiedad del Estado. Por lo que a las sociedades anónimas y a los trusts se refiere, es palpablemente claro. Por su parte, el Estado moderno no es tampoco más que una organización creada por la sociedad burguesa, para defender las condiciones exteriores generales del modo capitalista de producción contra los atentados, tanto de los obreros como de los capitalistas aislados. El Estado moderno, cualquiera que sea su forma, es una máquina esencialmente capitalista, es el Estado de los capitalistas, el capitalista colectivo ideal. Y cuantas más fuerzas productivas asuma en propiedad, tanto más se convertirá en capitalista colectivo y tanta mayor cantidad de ciudadanos explotará. Los obreros siguen siendo obreros asalariados, proletarios. La relación capitalista, lejos de abolirse con estas medidas, se agudiza. Mas, al llegar a la cúspide, se derrumba. La propiedad del Estado sobre las fuerzas productivas no es solución del conflicto, pero alberga ya en su seno el medio formal, el resorte para llegar a la solución.

Esta solución sólo puede estar en reconocer de un modo efectivo el carácter social de las fuerzas productivas modernas y por lo tanto en armonizar el modo de producción, de apropiación y de cambio con el carácter social de los medios de producción. Para esto no hay más que un camino: que la

sociedad, abiertamente y sin rodeos, tome posesión de esas fuerzas productivas, que ya no admite otra dirección que la suya. Haciéndolo así, el carácter social de los medios de producción y de los productos, que hoy se vuelve contra los mismos productores, rompiendo periódicamente los cauces del modo de producción y de cambio, y que sólo puede imponerse con una fuerza y eficacia tan destructoras como el impulso ciego de las leyes naturales, será puesto en vigor con plena conciencia por los productores y se convertirá, de causa constante de perturbaciones y de cataclismos periódicos, en la palanca más poderosa de la producción misma.

Las fuerzas activas de la sociedad obran, mientras no las conocemos y contamos con ellas, exactamente lo mismo que las fuerzas de la naturaleza: de un modo ciego, violento, destructor. Pero, una vez conocidas, tan pronto como se ha sabido comprender su acción, su tendencia y sus efectos, en nuestras manos está el supeditarlas cada vez más de lleno a nuestra voluntad y alcanzar por medio de ellas los fines propuestos. Tal es lo que ocurre, muy señaladamente, con las gigantescas fuerzas modernas de producción. Mientras nos resistamos obstinadamente a comprender su naturaleza y su carácter –y a esta comprensión se oponen el modo capitalista de producción y sus defensores–, estas fuerzas actuarán a pesar de nosotros, contra nosotros, y nos dominarán, como hemos puesto bien de relieve. En cambio, tan pronto como penetremos en su naturaleza, esas fuerzas, puestas en manos de los productores asociados, se convertirán, de tiranos demoníacos, en sumisas servidoras. Es la misma diferencia que hay entre el poder maléfico de la electricidad en los rayos

de la tormenta y el poder benéfico de la fuerza eléctrica sujeta en el telégrafo y en el arco voltaico; la diferencia que hay entre el incendio destructor y el fuego puesto al servicio del hombre.

El día en que las fuerzas productivas de la sociedad moderna se sometan al régimen congruente con su naturaleza, por fin conocida, la anarquía social de la producción dejará el puesto a una reglamentación colectiva y organizada de la producción acorde con las necesidades de la sociedad y del individuo. Y el régimen capitalista de apropiación, en que el producto esclaviza primero a quien lo crea y luego a quien se lo apropia, será sustituido por el régimen de apropiación del producto que el carácter de los modernos medios de producción está reclamando: de una parte, apropiación directamente social, como medio para mantener y ampliar la producción; de otra parte, apropiación directamente individual, como medio de vida y de disfrute.

El modo capitalista de producción, al convertir más y más en proletarios a la inmensa mayoría de los individuos de cada país, crea la fuerza que, si no quiere perecer, está obligada a hacer esa revolución. Y, al forzar cada vez más la conversión en propiedad del Estado de los grandes medios socializados de producción, señala ya por sí mismo el camino por el que esa revolución ha de producirse. *El proletariado toma en sus manos el poder del Estado y comienza por convertir los medios de producción en propiedad del Estado.* Pero con este mismo acto se destruye a sí mismo como proletariado, y destruye toda diferencia y todo antagonismo de clases y, con ello mismo, el Estado como tal. La sociedad, que se había movido hasta el presente entre antagonismos de clase, ha necesitado del Estado, o sea,

de una organización de la correspondiente clase explotadora para mantener las condiciones exteriores de producción, y, por tanto, particularmente, para mantener por la fuerza a la clase explotada en las condiciones de opresión (la esclavitud, la servidumbre o el vasallaje y el trabajo asalariado), determinadas por el modo de producción existente.

El Estado era el representante oficial de toda la sociedad, su síntesis en un cuerpo social visible; pero lo era sólo como Estado de la clase que en su época representaba a toda la sociedad: en la antigüedad era el Estado de los ciudadanos esclavistas; en la Edad Media, el de la nobleza feudal; en nuestros tiempos es el de la burguesía. Cuando el Estado se convierta finalmente en representante efectivo de toda la sociedad será por sí mismo superfluo. Cuando ya no exista ninguna clase social a la que haya que mantener sometida; cuando desaparezcan, junto con la dominación de clase, junto con la lucha por la existencia individual, engendrada por la actual anarquía de la producción, los choques y los excesos resultantes de esto, no habrá ya nada que reprimir ni hará falta, por tanto, esa fuerza especial de represión que es el Estado.

El primer acto en que el Estado se manifiesta efectivamente como representante de toda la sociedad: la toma de posesión de los medios de producción en nombre de la sociedad, es a la par su último acto independiente como Estado. La intervención de la autoridad del Estado en las relaciones sociales se hará superflua en un campo tras otro de la vida social y cesará por sí mismo. El gobierno sobre las personas es sustituido por la administración de las cosas y por la dirección de los procesos de producción. El Estado no es "abolido"; *se extingue.* Partiendo

de esto es como hay que juzgar el valor de esa frase del "Estado popular libre", en lo que toca a su justificación provisional como consigna de agitación y en lo que se refiere a su falta de fundamento científico. Partiendo de esto es también como debe ser considerada la exigencia de los llamados anarquistas, de que el Estado sea abolido de la noche a la mañana.

Desde que existe históricamente el modo de producción capitalista ha habido individuos y sectas enteras ante quienes se ha proyectado más o menos vagamente, como ideal futuro, la apropiación de todos los medios de producción por la sociedad. Mas, para que esto fuese realizable, para que se convirtiese en una necesidad histórica, era menester que antes se diesen las condiciones efectivas para su realización. Para que este progreso, como todos los progresos sociales, sea viable, no basta con que la razón comprenda que la existencia de las clases es incompatible con los dictados de la justicia, de la igualdad, etcétera; no basta con la mera voluntad de abolir estas clases, sino que son necesarias determinadas condiciones económicas nuevas.

La división de la sociedad en una clase explotadora y otra explotada, una clase dominante y otra oprimida, era una consecuencia necesaria del anterior desarrollo incipiente de la producción. Mientras el trabajo global de la sociedad sólo rinde lo estrictamente indispensable para cubrir las necesidades más elementales de todos, y acaso un poco más; mientras, por lo tanto, el trabajo absorbe todo el tiempo o casi todo el tiempo de la inmensa mayoría de los miembros de la sociedad, ésta se divide, necesariamente, en clases. Junto a la gran mayoría constreñida a no hacer más que llevar la carga del trabajo,

se forma una clase eximida del trabajo directamente productivo y a cuyo cargo corren los asuntos generales de la sociedad: la dirección de los trabajos, los negocios públicos, la justicia, las ciencias, las artes, etcétera. Es, pues, la ley de la división del trabajo la que sirve de base a la división de la sociedad en clases. Lo cual no impide que esta división de la sociedad en clases se lleve a cabo por la violencia y el despojo, la astucia y el engaño; ni quiere decir que la clase dominante, una vez entronizada, se abstenga de consolidar su poderío a costa de la clase trabajadora, convirtiendo su papel social de dirección en una mayor explotación de las masas.

Vemos, pues, que la división de la sociedad en clases tiene su razón histórica de ser, pero sólo dentro de determinados límites de tiempo bajo determinadas condiciones sociales. Era condicionada por la insuficiencia de la producción, y será barrida cuando se desarrollen plenamente las modernas fuerzas productivas. En efecto, la abolición de las clases sociales presupone un grado histórico de desarrollo tal, que la existencia, no ya de esta o de aquella clase dominante concreta, sino de una clase dominante cualquiera que ella sea y, por tanto, de las mismas diferencias de clase, representa un anacronismo. Presupone, por consiguiente, un grado culminante en el desarrollo de la producción, en el que la apropiación de los medios de producción y de los productos y, por tanto, del poder político, del monopolio de la cultura y de la dirección espiritual por una determinada clase de la sociedad, no sólo se hayan hecho superfluos, sino que además constituyan económica, política e intelectualmente una barrera levantada ante el progreso. Pues bien, a este punto ya se ha llegado.

Hoy, la bancarrota política e intelectual de la burguesía ya apenas es un secreto ni para ella misma, y su bancarrota económica es un fenómeno que se repite periódicamente de diez en diez años. En cada una de estas crisis, la sociedad se asfixia, ahogada por la masa de sus propias fuerzas productivas y de sus productos, a los que no puede aprovechar; y se enfrenta, impotente, con la absurda contradicción de que sus productores no tengan qué consumir, por falta precisamente de consumidores.

La fuerza expansiva de los medios de producción rompe las ligaduras con que los sujeta el modo capitalista de producción. Esta liberación de los medios de producción es lo único que puede permitir el desarrollo ininterrumpido y cada vez más rápido de las fuerzas productivas y, con ello, el crecimiento prácticamente ilimitado de la producción. Mas no es esto sólo. La apropiación social de los medios de producción no sólo arrolla los obstáculos artificiales que hoy se le oponen a la producción, sino que acaba también con el derroche y la asolación de fuerzas productivas y de productos, que es una de las consecuencias inevitables de la producción actual y que alcanza su punto de apogeo en las crisis. Además, al acabar con el necio derroche de lujo de las clases dominantes y de sus representantes políticos, pone en circulación para la colectividad toda una masa de medios de producción y de productos. Por vez primera, se da ahora, y se da de un modo efectivo, la posibilidad de asegurar a todos los miembros de la sociedad, por medio de un sistema de producción social, una existencia que, además de satisfacer plenamente y cada día con mayor holgura sus

necesidades materiales, les garantiza el libre y completo desarrollo y ejercicio de sus capacidades físicas y espirituales[114].

Al posesionarse la sociedad de los medios de producción, cesa la producción de mercancías, y con ella el imperio del producto sobre los productores. La anarquía reinante en el seno de la producción social deja el puesto a una organización planeada y consciente. Cesa la lucha por la existencia individual y con ello, en cierto sentido, el hombre sale definitivamente del reino animal y se sobrepone a las condiciones animales de existencia, para someterse a condiciones de vida verdaderamente humanas. Las condiciones de vida que rodean al hombre y que hasta ahora le dominaban se colocan, a partir de este instante, bajo su dominio y su mando; y el hombre, al convertirse en dueño y señor de sus propias relaciones sociales, se convierte por primera vez en señor consciente y efectivo de la naturaleza. Las leyes de su propia actividad social, que hasta ahora se alzaban frente al hombre como leyes naturales, como poderes extraños que lo sometían a su imperio, son aplicadas ahora por él con pleno conocimiento de causa y, por tanto, sometidas a su poderío. La propia existencia social del hombre, que hasta aquí se le enfrentaba como algo impuesto

---

114 Unas cuantas cifras darán al lector una noción aproximada de la enorme fuerza expansiva que, aun bajo la opresión capitalista, desarrollan los modernos medios de producción. Según los cálculos de Giffen, la riqueza global de la Gran Bretaña e Irlanda ascendía, en números redondos, a:

1814... 2.200 mill. de lib. est. = 44.000 mill. de marcos
1865... 6.100 mill. de lib. est. = 122.000 mill. de marcos
1875... 8.500 mill. de lib. est. = 170.000 mill. de marcos

Para dar una idea de lo que representa el despilfarro de medios de producción y de productos malogrados durante las crisis, diré que en el segundo Congreso de los industriales alemanes, celebrado en Berlín el 21 de febrero de 1878, se calculó en 455 millones de marcos las pérdidas globales que supuso el último crac, solamente para *la industria siderúrgica alemana*. (Nota de Engels).

por la naturaleza y la historia, es a partir de ahora obra libre suya. Los poderes objetivos y extraños que hasta ahora venían imperando en la historia se colocan bajo el control del hombre mismo. Sólo desde entonces, éste comienza a trazarse su historia con plena conciencia de lo que hace. Y, sólo desde entonces, las causas sociales puestas en acción por él, comienzan a producir predominantemente y cada vez en mayor medida los efectos apetecidos. Es el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad.

★

Resumamos brevemente, para terminar, nuestra trayectoria de desarrollo:

I.- *Sociedad medieval*: Pequeña producción individual. Medios de producción adaptados al uso individual y, por tanto, primitivos, torpes, mezquinos, de eficacia mínima. Producción para el consumo inmediato, ya del propio productor, ya de su señor feudal. Sólo en los casos en que queda un remanente de productos, después de cubrir aquel consumo, se ofrece en venta y se lanza al intercambio este remanente. Por tanto, la producción de mercancías está aún en sus albores, pero encierra ya, en germen, *la anarquía de la producción social*.

II.- *Revolución capitalista*: Transformación de la industria, iniciada por medio de la cooperación simple y de la manufactura. Concentración de los medios de producción, hasta entonces dispersos, en grandes talleres, con lo que se convierten de medios de producción del individuo en medios de producción sociales, metamorfosis que no afecta, en general, a la forma

del cambio. Quedan en pie las viejas formas de apropiación. Aparece el *capitalista*: en su calidad de propietario de los medios de producción, se apropia también de los productos y los convierte en mercancías. La producción se transforma en un acto social; el cambio y, con él, la apropiación siguen siendo actos individuales: *el producto social es apropiado por el capitalista individual.* Contradicción fundamental, de la que se derivan todas las contradicciones en que se mueve la sociedad actual y que pone de manifiesto claramente la gran industria:

A. Divorcio del productor con los medios de producción. Condenación del obrero a ser asalariado de por vida. *Antítesis de burguesía y proletariado.*

B. Relieve creciente y eficacia acentuada de las leyes que presiden la producción de mercancías. Competencia desenfrenada. *Contradicción entre la organización social dentro de cada fábrica y la anarquía social en la producción total.*

C. De una parte, perfeccionamiento de la maquinaria, que la competencia convierte en precepto imperativo para cada fabricante y que equivale a un desplazamiento cada vez mayor de obreros: *ejército industrial de reserva.* De otra parte, extensión ilimitada de la producción, que la competencia impone también como norma coactiva a todos los fabricantes. Por ambos lados, un desarrollo inaudito de las fuerzas productivas, exceso de la oferta sobre la demanda, superproducción, abarrotamiento de los mercados, crisis cada diez años, círculo vicioso: *superabundancia, aquí de medios de producción y de productos, y allá de obreros sin trabajo y sin medios*

de vida. Pero estas dos palancas de la producción y del bienestar social no pueden combinarse, porque la forma capitalista de la producción impide a las fuerzas productivas actuar y a los productos circular, a no ser que se conviertan previamente en capital, que es lo que precisamente les veda su propia superabundancia. La contradicción se exalta hasta convertirse en contrasentido: *el modo de producción se rebela contra la forma de cambio*. La burguesía se muestra incapaz para seguir rigiendo sus propias fuerzas sociales productivas.

D. Reconocimiento parcial del carácter social de las fuerzas productivas, arrancado a los propios capitalistas. Apropiación de los grandes organismos de producción y de transporte, primero *por sociedades anónimas*, luego por trusts, y más tarde por el *Estado*. La burguesía se revela como una clase superflua; todas sus funciones sociales son ejecutadas ahora por empleados a sueldo.

III.- *Revolución proletaria:* solución de las contradicciones: el proletariado toma el poder político y, por medio de él, convierte en propiedad pública los medios sociales de producción, que se le escapan de las manos a la burguesía. Con este acto, redime los medios de producción de la condición de capital que hasta allí tenían y da a su carácter social plena libertad para imponerse. A partir de ahora es ya posible una producción social con arreglo a un plan trazado de antemano. El desarrollo de la producción convierte en un anacronismo la subsistencia de diversas clases sociales. A medida que desaparece la anarquía de la producción social, va languideciendo también la

autoridad política del Estado. Los hombres, dueños por fin de su propia existencia social, se convierten en dueños de la naturaleza, en dueños de sí mismos, en hombres libres.

La realización de este acto que redimirá al mundo es la misión histórica del proletariado moderno. Y el socialismo científico, expresión teórica del movimiento proletario, es el llamado a investigar las condiciones históricas y, con ello, la naturaleza misma de este acto, infundiendo de este modo a la clase llamada a hacer esta revolución, a la clase hoy oprimida, la conciencia de las condiciones y de la naturaleza de su propia acción.

Escrito en 1877. Publicado como folleto aparte en francés en París (1880), en alemán en Zurich (1882) y en Berlín (1891), y en inglés en Londres (1892). Se publica de acuerdo con el texto de la edición alemana de 1891. Traducido del alemán

ÍNDICE

Nota editorial 10

Tesis sobre Feuerbach 13

Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana 19

Introducción a la Dialéctica de la Naturaleza 89

Del socialismo utópico al socialismo científico 119

Se termino de imprimir en
julio de 2011
en la **Fundación Imprenta de la Cultura**
Guarenas, Venezuela.
La edición consta de 3000 ejemplares.

CARLOS MARX Federico Engels

Los fundadores del materialismo dialéctico e histórico y de la concepción materialista de la historia presentan aquí una recopilación inapreciable de contribuciones a la filosofía marxista. La obra viene liderada por las "Tesis sobre Feuerbach", once breves notas filosóficas escritas en 1845 por Marx en las cuales resume una crítica de las ideas del posthegeliano Ludwig Feuerbach. Le sucede "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", un estudio profundo e imperecedero del pensamiento marxista escrito por Engels; la introducción a la "Dialéctica de la naturaleza" de Engels, donde sintetiza años de investigación y por último la obra "Del socialismo utópico al socialismo científico", un tesoro de la consecuente aplicación y extensión del materialismo al campo de los fenómenos sociales.

Carlos Marx (1818-1883)

Fue un intelectual y militante comunista alemán de origen judío. En su vasta e influyente obra incursionó en los campos de la filosofía, la historia, la religión, la política, y la economía. Junto a Engels, es el padre del socialismo científico. Sus escritos más conocidos son el *Manifiesto del Partido Comunista* (en coautoría con Engels) y el libro *El Capital*. Fue miembro fundador de la Liga de los Comunistas (1847-1850) y de la Primera Internacional (1864-1872).

Federico Engels (1820-1895)

Fue un filósofo y revolucionario alemán. Amigo y colaborador de Carlos Marx, fue coautor con él de obras fundamentales para el nacimiento de los movimientos socialistas, comunistas y sindicales, y dirigente político de la Primera Internacional y de la Segunda Internacional.

9 789801 414193

Gobierno Bolivariano de Venezuela | Ministerio del Poder Popular para la Cultura

200 BICENTENARIO